



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

XIX SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(18-23 SEPT. 1959)

ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LA FE TEOLOGAL

OTROS ESTUDIOS

MADRID
1962

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

XIX SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(18-23 SEPT. 1959)



ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LA FE TEOLOGAL
OTROS ESTUDIOS

MADRID
1962

Nihil obstat
DR. JOAQUÍN BLÁZQUEZ

Imprimatur
Madrid 5 oct. 1962
✠ JUAN, Ob. aux. Vic. gen.

Depósito legal: BU - 235. — 1962

Imprenta de Aldecoa. — Burgos 18107

DISCURSO INAUGURAL

por el

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. LEOPOLDO EIJO GARAY
Patriarca de las Indias Occidentales y Obispo de Madrid-Alcalá
Director del Instituto «Francisco Suárez» de Teología,
del Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Señores semanistas:

CON emoción doy gracias a Dios Nuestro Señor porque a pesar de mi ancianidad y de la flaqueza de fuerzas propia de ella, me veo de nuevo, un año más, y ya van veinte, iniciando con vosotros los trabajos científicos de estas gloriosas semanas de altos estudios eclesiásticos, que congrega aquí tantos sabios profesores de las Ciencias Sagradas, los cuales a sus ordinarios y graves trabajos añaden estos otros, extraordinarios, utilísimos para el mejor cultivo, florecimiento y fructificación tanto del saber teológico como del escriturario sagrado.

No deja de apenarme el echar de menos a tantos sabios varones que desde el comienzo de estas laboriosas jornadas las avaloraban con su presencia y sus enseñanzas, y sólo me anima el pensamiento de que desde el cielo nos contemplan gozándose en la perpetuidad de estos esfuerzos, a la par que el ver nuevos y muy valiosos elementos que llenan los puestos que ellos ocuparan y constituyen sólida promesa de cada vez mayor adelantamiento en nuestros estudios.

Para aquellos que ya no están a nuestro lado el más piadoso recuerdo, y para cuantos continuáis mi más cariñoso saludo y la viva expresión de mi agradecimiento.

Es posible que cumplido ese doble y gratísimo deber lo más propio para mí fuera callarme y no retrasar ni un minuto más la enseñanza que todos esperáis; pero la fuerza de la costumbre y el encendido amor que tengo a estas sabias reuniones no me lo consienten, y como en los años anteriores ocuparé por unos minutos más vuestra benévola atención para presentaros en líneas generales las materias sobre que se han de versar en este año los temas señalados a los escogidos profesores que hoy y en los días sucesivos os han de enriquecer con sus enseñanzas.

Dichos temas fueron fijados de acuerdo, como siempre, con muchos de los Sres. profesores asistentes. Y no creo que sea indiscreto manifestaros que hubo uno que indicó si no sería conveniente variar nuestros trabajos de suerte que en vez de los puramente especulativos que nos son habituales consagráramos el tiempo a estudios prácticos, de teología moral con preferencia; pero unánimemente los demás profesores prefirieron que se continuasen los especulativos, y esto por la razón, que con igual unanimidad los movía, de que la mejor manera de formar sólidos criterios para la práctica es cultivar la ciencia pura. Así como en los estudios de las ciencias naturales, las matemáticas, por ejemplo, el buen mantillo que hace fecundas las aplicaciones prácticas es el cultivo de la pura ciencia, ahogada, muerta y desaparecida la cual, quedaría esterilizada la mente para las aplicaciones prácticas; así también el asiduo estudio de la especulación científica teológica es el que levanta y educa la mente para orientarse bien y formar criterio sólidamente seguro en todas las aplicaciones prácticas de la intelectualidad religiosa.

Y fueron escogidos, para la Semana Teológica, varios puntos relacionados con la recta doctrina de la Fe.

Porque en la pura Ciencia Teológica todavía hay puntos oscuros que es necesario esclarecer, y de no hacerlo se pueden seguir errores que tarde o temprano bastardearían la práctica de la primera virtud teologal. Tanto más cuando, como en nuestros tiempos ocurre, ya nacen desviaciones nocivas, y se quiere enseñar una teología que llaman nueva pero puede quedar reducida a la galvanización y resurgimiento de viejos y enterrados errores contra la Fe.

Conviene ver claro qué valor y significación teológica se ha de dar a la palabra "virtud" que se lee en el Concilio Vaticano (cap. 3.° de la Sesión III) al discutir la fe saludable. Es necesario disipar incoherencias, al menos aparentes, que se advierten entre la doctrina del Concilio de Trento y la del Concilio Vaticano. Debe quedar patente qué fe es el inicio de la salvación; ¿la que precede a la justificación?, ¿la que se infunde en la justificación? La doctrina más común entre los teólogos sostiene que la virtud de la fe, de carácter habitual, se infunde en la primera justificación, mientras el auxilio sobrenatural necesario para el acto de fe previo a la justificación no es sino gracia actual. ¿Será error del común parecer de los teólogos llamar no ya virtud, hábito, sino

mera gracia actual, a la que se necesita para creer ut oportet *quien se encamina a la justificación primera?*

Nadie negará que es importante esclarecer este punto.

No lo es menos calibrar bien el influjo de la voluntad en el acto de fe, su presión sobre el entendimiento; ¿puede la voluntad hacer que el asentimiento de fe sea en sí mismo más firme de lo que merezca el peso de las razones que impelen al asentimiento? Porque si bien la voluntad puede hacer, como cierta y frecuentemente ocurre, que el entendimiento aplique toda su luz a la consideración de su objeto. o moverlo a distraerse de él y desatenderlo, también es cierto que no puede aumentarle su fuerza intelectiva. ¿Cómo puede, por tanto, moverle a ver razones que certifiquen la existencia del testimonio divino?

También hemos creído muy conveniente, en el análisis del acto de fe saludable, que es entitativamente sobrenatural, averiguar el último fundamento de esta sobrenaturalidad.

Ahondando además en ese delicado y utilísimo análisis, interesa mucho el estudio comparado del dinamismo de la virtud sobrenatural de la Fe y del de los dones de entendimiento y de ciencia; no interesa solamente el estudio comparado del dinamismo de esos tres hábitos infusos con respecto al acto de creer, sino también las pruebas que justifiquen la atribución de las respectivas funciones.

Por último ambicionamos tener un estudio completo y cabal, lo más posible, sobre la función específica que en el acto de fe cristiana tiene la gracia actual tanto en los justos como en quienes se preparan para la primera justificación. ¿Es un mero concurso sobrenatural, o influye peculiarmente en el acto formal de la fe o meramente en sus preámbulos? Y en caso de que influya peculiarmente, concretar su modo de influencia, y si es gracia elevante, o medicinal u otra gracia especial.

Interesantísimas todas estas cuestiones; confiamos en la reconocida competencia y maestría de los profesores ponentes para esperar que la Semana Teológica de este año logrará tener verdadera importancia.

Para nuestra Semana bíblica hemos escogido un tema general cuyo desarrollo, realizado con todo rigor exegético, puede prestar excelentes servicios a la Teología, aun a nuestra ascética ya individual ya pastoral, aparte del sabroso deleite para nuestro espíritu: La Redención y la Salvación tal como aparecen en los Libros

Sagrados. Comenzaremos estudiándolas en el Antiguo Testamento. Ahondaremos en conocer la eficacia soteriológica de la resurrección de nuestro divino Salvador, y qué genero de causalidad le corresponde; qué alcance tiene la afirmación de San Pablo de que hemos muerto con Cristo y resucitado con Cristo.

Pasaremos a aclarar y fijar ideas acerca del influjo salvador de Cristo y de su Iglesia. ¿Influye en los Angeles? ¿Tuvo eficacia para la primera gracia de Adán? ¿Qué misterios encierran las inspiradas palabras de San Pablo: el pleroma de Dios, el pleroma de Cristo, y la Iglesia cuerpo y pleroma de Cristo?

Por último se estudiarán las etapas en que según la teología paulina se desarrolla la obra salvadora.

Desgraciadamente nos faltará el desarrollo de un tema muy fundamental que había sido encomendado a un sabio escriturista, el cual, contra toda su voluntad no ha podido cooperar ni lo ha dicho hasta última hora; su estudio había de versarse sobre el aspecto penal de la Redención. Porque en nuestros días se está cultivando aversión a la idea de que Dios Padre exigiese el sufrimiento y la muerte del justo por excelencia, que además era su propio Hijo, para otorgar el perdón a la mísera criatura humana prevaricadora, y se quiere borrar la idea de justicia y presentar sólo el amor a los hombres de Cristo Redentor. ¡Como si no fuese más excelsa redención la que junta en la obra redentora el supremo amor con la suprema justicia, y como si la redención no hubiese de elevar a los humanos educándolos tanto en la justicia como en el amor!

Frente a esa doctrina sentimentalista están ambos Testamentos: el antiguo y el nuevo y definitivo. En nada se dan tanto las manos ambos Testamentos como en lo referente a la pasión y muerte de Jesús para redención de la humanidad.

Según San Lucas (22, 37) *Jesús se aplicó a sí mismo el pasaje de Isaías* (53, 12): "*ha sido contado entre los delincuentes*"; *por lo cual nosotros, apoyados en la palabra de Jesús de la que da indiscutible testimonio San Lucas, vemos profetizadas la pasión y muerte del Redentor en los capítulos de Isaías que predicen la humillación, los sufrimientos y la triunfadora muerte del siervo de Yahveh, la redención de Israel y de toda la humanidad y el establecimiento de la Iglesia católica. Y es indiscutible que la muerte que profetiza Isaías es muerte de expiación por el pecado, como lo dice en* 53, 10 *con términos estrictamente litúrgicos.*

Desde el más antiguo de los cuatro evangelios se viene aplicando a Nuestro Señor Jesucristo esa profecía de Isaías (Mat. 12, 17) *y ya antes S. Pedro (Act.* 3, 13 *y* 26) *en los primeros días de la Iglesia daba a Jesús el mismo nombre que después le aplicó San Mateo.* παὶς, *Siervo de Dios con clara aplicación del* habodi *de* Isaías. *Y así llamaba a Jesús la primitiva cristiandad, aun antes de que fuesen escritos los santos evangelios; así aparece también llamado en la antiquísima Didaché* (IX, 2 *y* 3; X, 2 *y* 7). *Desde los mismos umbrales del cristianismo predicaban los Apóstoles cómo Dios había glorificado a su Siervo resucitándolo y exaltándolo a su diestra como príncipe y salvador, porque no hay salvación más que en él, para otorgar a Israel penitencia y perdón de sus pecados.*

Tengo por seguro que cuando San Pablo (Filip. 2, 7) *dice que N. S. Jesucristo siendo Dios se anonadó tomando forma de siervo tiene ante su vista al Siervo de Yahveh. Como antes San Mateo* (20, 28) *pone en labios de Jesús que quien quiera entre los apóstoles ser el primero ha de ser el siervo de ellos, como el Hijo del hombre que ha venido para servir y dar su vida en redención de muchos. San Lucas pone también en boca de Jesús las palabras de Isaías* (53, 12) *referidas al Siervo de Yahveh, y San Marcos dice* (15, 28) *que en Jesús se cumplió esa escritura.*

Y en realidad los Apóstoles no hacían sino enseñar lo que Jesús les había enseñado. Ya en los comienzos de su vida pública, al concurrir a santificar el sábado en la sinagoga y levantarse a leer la Escritura, tócale un texto de Isaías sobre el Siervo de Yahveh: "El Espíritu del Señor sobre mí, por cuanto me ha ungido, etc." y manifestó que en él mismo se cumplía la profecía (Luc. 4, 16). *Con frecuencia anuncia más clara o más veladamente su muerte redentora. Comenzó a hacerlo cuando Pedro lo reconoció y confesó como Mesías Hijo de Dios vivo (Mat.* 16, 21; *Mc.* 8, 31). *Cuando habla del signo de Jonás ya sus palabras implican la resurrección, triunfo de su muerte redentora (Mat.* 12, 40). *A medida que se aproxima a los días más trágicos, habla más abiertamente de su pasión y muerte; y dice de ellas que en las Escrituras está predicho (Mat.* 26, 24; *Marc.* 9, 11; *Mat.* 26, 54). *Paréceme claro indicio de que especialmente se refería a Is.* 53 *y el Siervo de Yahveh cuando dijo a sus Apóstoles: "quien quisiere entre vosotros ser grande sea vuestro servidor, y quien quisiere entre vosotros ser el primero sea vuestro siervo; como el Hijo del*

hombre no ha venido a ser servido sino a servir, y a dar su vida por el rescate de muchos" (*Mat.* 20, 26-28; *Marc.* 10, 43-45).

Y en la última cena (¡qué pena no poder desarrollar más extensamente este punto!) al realizar su sacrificio no ya físicamente como se había de realizar al siguiente día, viernes santo, sino sacramentalmente como se había de realizar a través de los siglos venideros, enseñó para siempre que su sangre derramada y la muerte de su cuerpo las entregaba para la redención, rescate y salvación de los hombres.

Isaías comienza su cap. 42 *con las palabras con que Yahveh presenta su Siervo (palabras que S. Mateo aplica a Jesucristo —Mt.* 12, 17), *y en el versículo* 6 *se lee: "Yo Yahveh te he llamado en justicia... y te he puesto por alianza para mi pueblo y para luz de las gentes". Esta alianza no es la del monte Horeb (Ex.* 24, 2) *que detalla Moisés en Deut.* 5, 2 *y* 33 *y que era sólo con los Israelitas que habían de poseer la tierra prometida. Es nueva alianza la de su Siervo. La palabra* berit *la tradujeron los LXX por testamento. En ambas alianzas o testamentos hubo rito sacrificial, matación de víctima y aspersión de sangre. Jesús dijo: "Esta es mi sangre del Nuevo Testamento que se derramará por muchos en remisión de los pecados..." Y San Pedro escribe a los del Asia Menor "escogidos según la presciencia de Dios Padre y la aspersión de la sangre de Jesucristo"* (1 *Pet.* 1, 2).

No inventaron los Apóstoles ni se debe a lucubración paulina la doctrina del rescate y redención; del mismo divino Maestro la aprendieron, y lo mismo la efusión de la divina sangre, lo de nuevo Testamento y la remisión de los pecados.

San Pedro exhorta a los siervos a que sean sumisos a sus amos, y les propone como modelo a Jesús y lo hace utilizando palabras y conceptos tomados del cap. 53 *de Isaías, de tal manera que se ve y se palpa que contempla a Jesús muriendo en la cruz por todos como Siervo de Yahveh* (1 *Pet.* 2, 21-25). *Y antes ha escrito en la misma epístola* (1, 18): *"no con cosa corruptible como plata u oro fuisteis rescatados de vuestra vana manera de vivir, recibida por tradición de vuestros padres, sino con la preciosa sangre de Cristo, cordero sin tacha ni mancilla."*

Al Siervo de Yahveh no lo profetiza Isaías como matando en sacrificio reses sino "dando su propia vida como medio expiatorio" (*Is.* 53, 10), *y S. Pablo a los Hebreos* (9, 11) *con frases paleo-*

testamentarias, recordando el sacrificio anual expiatorio (Lev. 16) *presenta a Cristo que "no mediante sangre de machos cabríos y de becerros sino mediante su propia sangre entró de una vez para siempre en el Santuario consiguiendo una redención eterna".*

Lo que de Cristo aprendieron los Apóstoles fue lo que enseñaron a la primitiva cristiandad; primero con los sermones de San Pedro, anteriores a los evangelios; después con éstos y con las inspiradas páginas de San Pablo, la doctrina de las cuales palpita aun en los Padres Apostólicos. "Fijemos nuestra mirada en la sangre de Cristo —dice San Clemente— y conozcamos cuán preciosa es a los ojos del Dios y Padre suyo, pues derramada por nuestra salvación alcanzó gracia de penitencia para todo el mundo" (I Clem. ad Cor. VII, 7). *"Por la sangre del Señor tendrán redención todos los que creen y esperan en Dios" (I Clem. XII,* 7).

Y el admirable San Ignacio de Antioquía dice a los efesios que "han recobrado la vida en la sangre de Dios" (Ign. Ant. ad Eph. I, 1); *que "la palanca de Jesucristo es la cruz" (Id. ibid. IX,* 1). *Y apuntando ya entonces al valor soteriológico de la Resurrección, exhorta a vivir "no según los hombres sino conforme a Jesucristo mismo, el cual murió por nosotros a fin de que por la fe en su muerte escapemos de la muerte" (Ign. Ant. ad Trall. II,* 1), *y "a Aquél quiero que murió por nosotros; a Aquél que por nosotros resucitó" (Ign. Ant. ad Rom. VI,* 1); *"la pasión de Cristo es nuestra resurrección" (Ign. Ant. ad Smirn. V,* 3); *"Los herejes —dice S. Ignacio Antioqueno (y lo mismo podemos decir nosotros de los protestantes racionalistas y de los modernistas que piensan todo contrario de cuanto vengo exponiendo)— apártanse de la eucaristía y de la oración porque no confiesan que la eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la que padeció por nuestros pecados, y la que por su bondad resucitó el Padre" (Ign. Ant. ad Smirn. VII,* 17).

Lo mismo los Apóstoles y evangelistas que los Padres Apostólicos emplean la palabra redención: "Empti estis pretio" (I Cor. 6, 20; 7, 23); *redempti estis",* ἐλυτρώθητε *(I Pet.* 1, 18); *"ojalá se rediman* (λυτρωθείησαν) *por la gracia de Jesucristo (Ign. Ant. a los de Filadelfia, XI,* 1).

No han faltado quienes siguiendo a Orígenes y acaso por una inadvertida infiltración de la doctrina gnóstica de los dos principios supremos, exagerando el poder diabólico le atribuían legítimo dominio sobre las almas en pecado; teoría que calificó de

blasfema San Gregorio Nacianceno. Claro es que el demonio no era dueño de los pecadores, sino compañero de desgracia, aunque muy mal compañero y a veces detentador violento y cruel; Cristo no vino a pagarle a él ni a rendirle tributo; a lo que vino fue a destruir su obra (Heb. 2, 14).

Hay que tener presente que los Libros Sagrados no dicen que la humanidad pecadora fuese esclava ni sierva ni propiedad del diablo. S. Pedro dice que fuimos rescatados por la divina sangre no del demonio sino de "la vana manera de vivir heredada de los padres" (I Pet. 1, 18); *"siervos de la corrupción"* (2 *Pet.* 2, 19); *"el que peca es siervo del pecado" (Jo.* 8, 34); *"esclavos del pecado... ahora liberados del pecado y esclavizados a Dios, tenéis vuestro fruto en la santidad, y el paradero en la vida eterna" (Rom.* 6, 20. 22). *Por el hombre corrompido toda criatura era esclava de la corrupción (Rom.* 8, 21). *Jesucristo se entregó a sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo que fuese suyo, celador de obras buenas (Tit.* 2, 14).

Perdonadme que me haya detenido algo por afán de suplir aunque breve y muy sumariamente el tema de que por desgracia nos vimos privados. Y ahora cedo el uso de la palabra al primero de los Sres. Profesores que tan sabiamente os han de ilustrar acerca de este maravilloso misterio de nuestra Redención; misterio el más asombroso y conmovedor en qu se nos presenta el Padre Eterno velando tan amorosamente por los pobres humanos, que hace hombre a su divino Verbo, para dotar a la humanidad de un Hombre-Dios que pueda dar satisfacción a la divina justicia, un Hombre que tomando sobre sí el peso mortal de nuestros pecados se inmolase por todos los demás y atrayese sobre ellos la mirada más misericordiosa del Padre, y por el cual pudiésemos ser todos hijos adoptivos de Dios y herederos de su eterna gloria.

I

ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LA FE TEOLOGAL

BERNARDO G. MONSEGU, C. P.

AMBIENTACION MODERNA DE LA TEOLOGIA DE LA FE

SUMARIO

1. Cambiantes históricos en la especulación teológica. — 2. El imperativo de la síntesis en nuestros análisis filosófico-teológicos. — 3. A propósito de la fe principalmente. — 4. Postura antigua y moderna. — 5. Implicaciones de la problemática de la fe. — 6. Bajo el signo de los tiempos. — 7. Orientaciones generales.

1. CAMBIANTES HISTORICOS EN LA ESPECULACION TEOLOGICA

LA problemática teológica no es una cosa estable. La historia del dogma nos hace ver cómo ha habido una verdadera evolución en su problematización, variando en las distintas fases el enfoque de la misma, resaltando ora un aspecto, otra otro, esclareciendo hoy lo que ayer estaba en la oscuridad o, al revés, dejando en la penumbra lo que ayer se hacía resaltar con más claridad.

El P. Lubac, con un acopio de datos sorprendente, hace ver en su libro *Corpus mysticum* [1] la irreductible diferenciación de las fases del pensamiento dogmático. En ellas hay algo que progresa y algo que decae, algo que ora se manifiesta y luego se esconde. Reconocer este hecho es hacer teología con sentido histórico.

Así, a propósito de la Eucaristía, la historia demuestra cómo, hasta el siglo XII, la realidad sacramental era presentada principalmente en su aspecto místico, como *significando* la Iglesia, al paso que, a partir del siglo XII, se acentúa su aspecto ontológico, se considera ante todo la presencia real del Cuerpo de Cristo, dejando un poco en la penumbra la significación mística.

En el primer caso se daba por supuesta la presencia real y se reclamaba nuestra atención sobre su efecto, lo que Santo Tomás llamará *res tantum, el cuerpo de la Iglesia.* En el segundo se carga el acento sobre la presencia real, la *res et sacramentum,* o sea el simbolismo sacramental, como significando y conteniendo el Cuerpo de Cristo.

1. *"Corpus mysticum". L'Eucharistie et l'Église au moyen age.* París 1944.

A través de esta evolución y cambio de perspectiva, una misma realidad se perpetúa. Sin ella el cambio sería ininteligible; pero, para entenderla y afirmarla mejor, no es necesario ni conveniente negar esos cambios.

"Hoy, es sobre todo nuestra fe en la presencia real, explicitada gracias a siglos de controversia y de análisis, la que nos lleva a la fe en el cuerpo místico; eficazmente significado por el misterio del altar; el misterio de la Iglesia debe tener la misma naturaleza y profundidad. En los antiguos la perspectiva era a menudo inversa. El acento cargaba principalmente sobre el efecto más que sobre la causa. Pero el realismo eclesiástico de que nos ofrecen doquier el testimonio más explícito nos garantiza al mismo tiempo, cuando es preciso, la realidad eucarística. Porque la causa debe ser proporcionada al efecto... Y en virtud de la misma lógica interna (esta contraprueba tiene su valor), los que hoy atenúan la idea tradicional de la Iglesia, cuerpo de Cristo, atenúan también la realidad de la presencia eucarística. Así es cómo Calvino se esfuerza en establecer una misma idea de *presencia virtual* de Cristo en su sacramento y en sus fieles. La razón es la misma en uno y en otro caso: porque El está en los cielos y *nosotros estamos acá abajo*" 2.

La especulación tiene por misión recoger y sintetizar los elementos parciales de verdad, puestos de relieve en cada época o forma de vida.

El dogma, claro está, no se halla a merced de los gustos o inclinaciones de una época determinada. No es la historia la regla de la fe ni de la verdad. Pero una cosa es mantener invariable la sustancia de la fe y doblegarse en todo tiempo a la necesidad inteligible de la verdad de las cosas, y otra muy distinta manipular la sustancia de la fe y tratar de hacer inteligible la eterna verdad de las cosas con métodos y conceptualizaciones apropiados a la capacidad de comprensión y hasta los gustos de un pueblo o una época determinada.

El teólogo actual y moderno es el que atento a las variantes de la filosofía y a los progresos de la ciencia en cada época, procura sacar partido de ello para poner novedad en la presentación de una vieja verdad, haciéndola caminar al día en vez de hacérnosla sólo contemplar como antigualla o maravilla de museo. Hay que pensar y repensar los problemas de la fe en función del pensamiento y de la vida moderna. No todo el progreso filosófico y científico moderno es mentiroso e incristianizable. Se puede y se debe enriquecer la teología católica con los resultados de la filosofía y de la psicología moderna y hasta puede ser útil e incluso necesario utilizar los métodos modernos de pensar y de vivir para dar a la fe una capacidad de penetración y asimilación que con los viejos métodos no tendría.

Hasta cierto punto el cometido principal de la teología especulativa, que quiere vivir al día, debe ser el declararnos la inteligencia de la fe, utilizando el progreso de la individualización filosófica.

2. O. c. pp. 289-290.

Actualizar la teología, si algo significa, es precisamente eso: darla un matiz de presentación moderna, posibilitando la inteligencia del dogma a base de una conceptualización filosófica que tenga en cuenta los cuadros de pensar modernos.

"Si yo no me engaño —ha escrito Aubert—, la teología especulativa consiste esencialmente en poner en contacto el dato revelado con los resultados de la filosofía. Un enriquecimiento de ésta debe necesariamente tener sus repercusiones en teología, sobre todo cuando se trata de un estudio como el *De fide*, en el que uno se ocupa de materias en parte comunes a las dos disciplinas y que, por su importancia apologética, debe tener en cuenta más que otro alguno los resultados de la reflexión racional sobre el problema, tan agitado en nuestros días, del conocimiento religioso. Se discutía mucho en otro tiempo acerca de cuestiones tales como saber si el hábito de la fe se halla formalmente en la inteligencia o en la voluntad; bastaba para ello con un sólido conocimiento de los datos tradicionales en materia de metafísica y de psicología racional. Pero semejantes problemas han perdido para nuestros contemporáneos mucho de su interés. A decir verdad, algunos de estos llegan hasta preguntarse —equivocadamente, sin duda— si hay una distinción tan definida entre inteligencia y voluntad. Los centros de interés son ahora y la misión del teólogo será, asumir en su síntesis, para enriquecerla, los datos parciales puestos al día por la filosofía religiosa contemporánea, o aportar, mediante la luz superior que él halla en la revelación, una respuesta a los problemas que esta misma filosofía de la religión ha planteado sin poderlos dar una solución" [3].

2. EL IMPERATIVO DE LA SINTESIS EN NUESTROS ANALISIS FILOSOFICO-TEOLOGICOS

La filosofía demanda una visión completa y comprensiva de la realidad. Discernir no quiere decir destruir ni suprimir, sino justipreciar y colocar en su lugar cada cosa. La filosofía es el orden conceptualizado y razonado. Es un pensar armónico y comprensivo del ser en toda su integridad.

Y su método más propio lo resumía con palabra autorizada el Papa Pío XII, al contestar al saludo que los participantes al Congreso Internacional de Filosofía tenido en Roma en Noviembre del 1946 le presentaran una vez acabadas las deliberaciones:

"Ella —la filosofía— no solamente despoja, por decirlo así, a las cosas todas de su concreción material, sino que también las baña en la luz de su universalidad. Como no se paga la mente humana de meras apariencias, ni se detiene en los fenómenos, así tampoco se contenta con la contemplación separada y fragmentaria de las partes del universo, sino que quiere ver el nexo que las une, hallar las causas y los efectos, descubrir los principios que las gobiernan, encadenan, subordinan y coordinan en un cuadro completo de armónica unidad. Nadie trata de poner en duda o de desconocer el valor del análisis, al que tanto debe el progreso moderno. ¿Pero no es acaso verdad que lo que hoy se necesita es una labor de síntesis?"

---

3. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958, p. 224.

Lo que hoy busca la filosofía no es la sistematización de uno de los aspectos de la realidad: razón, sentimiento, inteligencia, sentido, materia, espíritu, sino de toda la realidad, condensada principalmente en el ser humano, este microcosmos en que se abraza lo racional y lo sensible, lo inmanente y lo trascendente, lo concreto y lo abstracto.

Es el vivir humano, en su compleja realidad multicolor, la persona humana, viviente y moliente, lo que la filosofía contemporánea quiere aprehender en su íntima naturaleza. La filosofía se halla centrada sobre la historia viva del ser que está ahí, inmerso en el espacio y en el tiempo, al que quieren arrancarle su secreto.

Esta labor de síntesis, de visión de conjunto del ser humano, que es la predominante en el pensamiento filosófico moderno, aunque como empresa y ejercicio filosófico no haya llegado a muy halagüeños resultados, es como actitud la más razonable y deseable. La síntesis es preferible al análisis, porque, con éste sólo, corremos peligro de falsear la realidad o de no verla más que parcialmente.

Cualquier problema humano tiene en su vivencia humana o en la vida vulgar que lo plantea harto más complejidad que la que le imprime nuestra esquematización teórica, por precisa y analítica que sea. En una función mental, por más irreductible que sea su modalidad característica, se dan cita otras funciones, que, si no han de confundirse con ella, sí deben tenerse en cuenta para alcanzar la exacta razón de ella, quiero decir de su viva realidad.

El conocimiento puramente teórico y abstracto de una cosa no es falso ni vituperable, pero, como observaba muy bien García Morente (4), a veces es preferible distinguir menos y comprender más. Pues si las distintas funciones del alma "en su mutua influencia, a veces se inhiben y hasta se extravían, otras se fomentan e integran en un complejo armónico, al que se refiere aquella profunda consigna según la cual "a la verdad se debe ir con toda el alma."

Y tampoco se puede negar su punta de razón a estas palabras del P. H. de Lubac:

> "Ni en teología ni en ningún otro campo debemos rehusar por sistema entregarnos a ninguna clase de análisis, de precisión o de distinción, que la necesidad de descartar el error o el espontáneo movimiento del espíritu pueda sugerirnos. Pero hay que confesar también que a menudo la fortaleza de una doctrina y hasta su misma profundidad se ven más disminuídas que acrecidas por una cierta falta de sobriedad. La proliferación indefinida de conceptos no está siempre exenta de peligros" 5.

En los análisis a que sometemos la síntesis vital que se realiza en nuestro ser, a fin de lograr ciencia de todo lo que en nuestra conciencia, en nuestro único yo, se inicia o se acaba, se sucede, alterna o multiplica

---

4. *Fundamentos de filosofía*, Madrid 1947, p. 597.
5. "Rech. Scienc. Relig." 37 (1949) 83.

diferenciándose y como estratificándose, sin romper la unidad permanente, ontológica y psicológica de ese yo, hemos de ser cautos para no imponer a la realidad una parcelación que no la compete sino muy limitadamente, dada su virtualidad multípara y la limitación congénita de nuestro entendimiento.

No es que se reprueben los análisis, distinciones y estudios por separado de los diferentes aspectos de una misma realidad. Es sencillamente que se da la voz de alerta para que al distinguir no nos olvidemos también de unir, teniendo en cuenta el dato vivo de la unidad en la variedad; evitando un abstractivismo exagerado cuando se trata de formar juicio de una realidad viva y concreta, pues es claro que a menudo la perspectiva exacta para resolver un problema o tener la justa noción y visión de una cosa no se confía al análisis o visión por separado de cada uno de sus aspectos, sino a la síntesis o visión de conjunto de la realidad en cuyo secreto queremos penetrar. Y el análisis entonces sólo debe servirnos para hacer mejor esa síntesis, en la que lograremos la ciencia perfecta de una cosa.

3. A PROPOSITO DE LA FE PRINCIPALMENTE

Dios no se conforma con meros creyentes, quiere que el justo viva de la fe. La fe es primordialmente, objetivamente, una verdad a la que damos nuestro asentimiento intelectual, diciendo creo. Pero para decir creo nos ayudamos de muchas cosas que no son meras ideas o conceptos, y cuando decimos creo hemos de decirlo para vivir en conformidad con esa creencia, porque el que dijo: Yo soy la *verdad*, dijo al mismo tiempo: Yo soy el camino, la verdad y la vida. Y, si vino para que quien creyera en El tuviera la vida eterna, puso por condición de esa vida el vivir de su verdad y de su vida.

Como verdad viva y revelación viviente se nos presentó Jesús en la historia, y nosotros debemos considerar esa verdad viva y esa revelación viviente dentro de ese marco o atmósfera de vitalidad, llena por consiguiente de historia, en que plugo al Señor poner las cosas de nuestra fe.

¿Para negar que la fe sea *esencialmente* asentimiento a la verdad revelada eternamente verdadera? No. Sino para integrar en esa afirmación todos los antecedentes, concomitantes y consiguientes que están en la teología y en la historia de la revelación.

Realizar en nosotros la fe no es de la esencia del acto de fe, pero la teología del acto de fe gana indiscutiblemente cuando a la verdad revelada se la contempla en su realización histórica, la que tuvo al manifestársenos y la que debe tener viviéndola nosotros.

No sólo esto. Nuestro estudio de la fe exige también que lo hagamos, si hemos de hacerlo con la perfección integral a que debemos aspirar, sin parcelaciones o restricciones de la vitalidad humana que en ella interviene. Debemos, por tanto, atender no sólo a su metafísica, sino también a su historia y a su psicología.

Con una observación muy interesante: que si la serena y objetiva verdad de la fe exige que nuestra ciencia teológica no se subordine en sus principios y deducciones legítimas a las conveniencias circunstanciales del momento, el lugar o las personas, pues no anda sujeta a ellas dada su inmutable eternidad, no por eso rechaza, antes bien demanda, en fuerza de la intención vital y apostólica que Dios ha puesto en las verdades reveladas, un cultivo de la teología que tenga en cuenta todo el circunstancial humano en el que la revelación se recibe y debe vivirse. De otra manera nos expondríamos a deshumanizar la teología, interrumpiendo su misión apostólica y secando el *succo nerveo* de su también eterna vitalidad.

Es el mismo Concilio Vaticano quien, al darnos de la definición de la fe que salva, aunque acentúa evidentemente la intervención del elemento intelectual en el acto de la fe, como adhesión a la verdad revelada por la autoridad de Dios, que ni se engaña ni puede engañarnos, nos pone en el camino al mismo tiempo de una consideración plenaria del mismo acto, integrando en ella otros elementos que no son propiamente intelectivos.

En efecto, la verdad que debemos creer por la autoridad de Dios, que revela se ordena a causar en nosotros la *virtud sobrenatural de la fe, hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem*, y en ella hace entrar a continuación elementos que evidentemente no son propiamente intelectuales sino afectivos o morales. El motivo del acto de la fe es la autoridad y veracidad divina. Pero la fe sólo es saludable y salvifica cuando acordamos con ella nuestra voluntad y nuestra vida. Pero quien sale garante de esta adhesión afectiva es precisamente la revelación divina en que nos habla la autoridad de Dios. La fe que salva tiene la garantía intelectual de la ciencia y de la verdad de Dios. El correlativo del acto de la fe es la revelación externa de una verdad creída por la autoridad de Dios.

La intimidad de la fe escapa a nuestra penetración humana. Podemos conocer algunos de los efectos que la fe causa en nosotros. El hombre de fe tiene un modo de vivir, si de verdad vive de la fe, muy distinto del que tiene el que de ella carece. Pero no hay observación psicológica ni investigación racional que pueda apear el gran misterio de la fe. Como cosa sobrenatural que es, está por encima de nuestra penetración natural. Lo que de la fe sobrenatural digamos será más por analogía que por íntima aprehensión de su ser sobrenatural. Sabemos bien lo que es la fe natural. Pero la fe sobrenatural es para nosotros un misterio.

Como tal, su existencia y su naturaleza no nos es conocida sino a base de una revelación. La fe sobrenatural, aun respondiendo maravillosa-

mente a las aspiraciones religiosas y crediticias del hombre, no nace del hombre mismo, no es un mejoramiento progresivo de la creencia religiosa innata en la humanidad, sino que viene de Dios, viene de arriba abajo y no de abajo arriba. Por ella Dios baja a nosotros y pone en nosotros un conocer y un amar que sólo él puede darnos.

La fe tiene por objeto a Dios mismo en el misterio de su vida íntima. Es un conocimiento sobrenatural, que no es connatural a ninguna criatura, porque el orden sobrenatural no puede decirse connatural. Y aunque es conocimiento, es un conocimiento penetrado de afectividad. Su objeto no es una abstracción sino la Verdad primera, que es algo concreto, a la par Bondad y Bien.

Para desentrañar la *naturaleza* de la fe vale indudablemente más la razón que el corazón, la filosofía que la historia. Pero para conocer la fe como *hecho* presente a nuestra consideración y averiguar los caminos porque se llega a *realizar* en cada uno el acto de la fe puede servir más la consideración histórico-experimental que la puramente especulativa o racional. El testimonio acerca de la *realidad* de los hechos pertenece más a la historia que a la filosofía; en cambio, más pertenece a la filosofía que a la historia el testimonio acerca del *valor* de los hechos mismos, máxime si se trata de una doctrina.

Pero como el dato revelado está cargado de realidad y de doctrina, de ahí la necesidad de estudiarlo con ojos cargados también de filosofía y de historia, a la luz de la razón y a la luz de la experiencia, simultaneando en nuestra teología el método positivo con el escolástico, con opción incluso para, atendidas las necesidades de los tiempos y la función doctrinal y kerygmática de la fe, preferir, sin exclusivismos o renuncias radicales, ora un método ora otro. Que si en el justo medio suele estar la virtud no siempre lo mejor es lo más conveniente en un caso particular.

El estudio del acto de la fe, si ha de ser completo, debe dar satisfacción a todo el ser humano. Por consiguiente no ha de hacerse de modo exclusivamente intelectualista ni siquiera especulativo, sino que ha de tener en cuenta la doble dirección de nuestro espíritu, que contempla la verdad, pero queriendo servirse de ella para las actividades humanas. Lo afectivo y lo práctico ocupan acaso en la vida un puesto más amplio que lo puramente especulativo.

De ahí nuestro deber de dar su parte a nuestras exigencias afectivas en la consideración de nuestra Fe, lo mismo que a nuestra afectiva situación histórica, sin por ello negar, ignorar o descuidar la consideracón puramente intelectiva, que mira directamente a expresar la necesidad objetiva que implican las verdades reveladas. Al lado del criterio de la objetividad, el de la finalidad debe conjugarse en nuestra problemática, para que nuestro estudio sea adecuado y exhaustivo.

4. POSTURA ANTIGUA Y MODERNA

Es indudable que existe hoy, incluso entre ciertos autores católicos, una tendencia a minimizar el papel de la razón en la problemática de la fe. Bainvel atribuye esta tendencia a resabios de fideismo [6].

Sin embargo, debemos estar atentos para no incurrir en identificaciones, hijas más de nuestro gusto de simplificar corrientes que del imperativo de la misma realidad. Quien acentúa, por ejemplo, la intervención de la gracia en el conocimiento de los preámbulos de la fe y en el acto mismo de la fe no por eso se le debe tildar de fideista, siempre que no constituya esa ayuda divina al sujeto de la fe en objeto ni motivo de la fe. Tampoco cae en el fideismo el que se complace en poner de relieve la intervención de otras disposiciones subjetivas y morales para realiar el acto de la fe, siempre que no niegue la necesidad de una consideración *racional previa* de los motivos de credibilidad. Ni tampoco será fideista el que se limitase a no reconocer validez a los esquemas de la filosofía aristotélico-tomista para vaciar en ellos debidamente los datos de la fe, supuesto que reconozca la capacidad de la razón para demostrar los preámbulos de la fe.

El estudio del acto de la fe que antiguamente se hacía en el tratado de Fide se hace hoy con un sentido altamente apologético, quedando por consiguiente enmarcado o ambientado en el cuadro de la llamada Teología apologética. En esta, con modos nuevos, se quiere convencer de la credibilidad de nuestra fe a quienes para combatirla apelan a recursos nuevos, no acertando a pensar con los esquemas tradicionales, sino con los que derivan de las filosofías modernas, cuyo sentido antiaristotélico es evidente. Y si aquellos a quienes tenemos la incumbencia de hacer creíble nuestra Fe por medios de razones que demuestren su credibilidad no son capaces de entender unos razonamientos que no caben en los cuadros filosóficos que se han formado para pensar sistemáticamente, ¿podremos nosotros desentendernos de tener en cuenta estos nuevos cuadros y estas nuevas exigencias apostólicas para hacer creíble nuestra santa Fe?

De ninguna manera, pues ello equivaldría a neutralizar la labor apologética, ignorando el principio paulino de hacerse todo para todos, a fin de ganarlos a todos para Cristo, desconociendo el poder del medio ambiente y las condiciones psicológicas de los individuos así como la variabilidad del elemento humano en el conocimiento de la verdad divina.

La verdad de las cosas se mantiene por encima de su realización histórica, pero sería un mal servicio a la verdad de nuestra fe considerarla de modo tan abstracto y teórico que no reparásemos en la importancia efectiva que en su manifestación tienen los hechos históricos que la acompa-

6. "Dict. Apol. Foi Cath." 2 (1911) 57.

ñan, lo mismo en la fase inicial de su revelación que en la posterior de estudio progresivo en el decurso de los siglos.

Y la atención debida a estos elementos no formalmente constitutivos del acto de fe, pero sí integrantes del mismo, por su inserción en el ser humano, ser cargado de historia y de vocación religiosa es lo que puede justificar en un determinado espacio de tiempo o en un país determinado la preferencia por una consideración más o menos especulativa, más o menos experimental, más o menos historicista de nuestra fe.

Y esta preferencia, muy justificada y razonable, siempre que no sea exclusivista, dará un carácter o matiz particular a la ciencia teológica de una determinada época, contradistinguiéndola de otras. Y así vemos a la teología medieval escolástica cultivar con preferencia el aspecto metafísico y racional de la fe, al paso que modernamente se prefiere el aspecto histórico y psicológico de la misma.

La moderna postura en la teología de la fe viene condicionada por la distinta manera de ver y de enfocar el problema religioso, incluso el de la fe misma, que tienen los modernos filósofos de la religión y los apologistas católicos que sufren la influencia de esos mismos filósofos. La descristianización de la moderna sociedad ha alterado los cuadros del pensar teológico, obligando a los que tratan de explicar el hecho religioso y el hecho de la fe a tomar una actitud inicial que no coincide con los presupuestos de la teología medieval o teología clásica.

Los teólogos de entonces se encontraban con un mundo socialmente cristiano. La Iglesia lo invadía todo. El sentir cristiano e incluso eclesiástico se difundía por todas partes. Se respiraba una atmósfera de religiosidad. No sólo la masa era cristiana, sino que hasta los intelectules estaban dominados por el signo religioso de la época. El medio ambiente influía sobre los sabios y sobre los ignorantes, lo mismo que influye hoy.

Esta diversidad de circunstancias explica la diversa manera de hacerse cargo de la instancia de la fe que tienen antiguos y modernos. Prevalece en aquellos el sentido comunitario de la fe; en estos el individualista. Tratan aquéllos de justificar racionalmente una fe que apenas se discute; tratan estos de explicar el hecho de la fe y hasta la religión misma que ha sido puesta en discusión por una civilización laica. Los primeros se hacían fuertes en la religiosidad de la masa; los segundos hacen hincapié en la autonomía personal que no quiere doblegarse a la masa.

Si a esto añadimos la preferencia por los métodos experimentales, en los que la psicología y la historia triunfan sobre la lógica y la metafísica, nos explicaremos mejor la mentalidad prevalente en los modernos ensayos sobre la teología de la fe. La libre decisión personal en la aceptación de la fe y el cómo es posible que la razón acepte lo que la razón ve que excede su capacidad de comprensión, obligando al hombre a dar una adhesión que empeña toda su vida natural en un orden sobrenatural, he ahí pro-

blemas básicos para el moderno teólogo de la fe, que la teología antigua apenas si sintió necesidad de considerar.

"Pero en nuestros días, en los que los análisis de los fundamentos de la fe se llevan a un extremo que Santo Tomás no habría jamás soñado, se trata ante todo de darse cuenta que uno de los problemas fundamentales que deberían ocupar un primer plano en las preocupaciones de los teólogos que hoy tratan de la fe, es el de la opción libre que precede a la adhesión determinada a una religión positiva. Parece indispensable tener en cuenta la mentalidad del intelectual moderno para el que la fe, antes de ser —nótese que digo *antes* y no *en lugar*— creencia en unos dogmas, es la aceptación de un punto de vista nuevo, de una nueva manera de concebir a Dios y su acción en el mundo, la aceptación de lo sobrenatural en sentido lato" 7.

Semejante concepción de la fe hará fruncir el entrecejo a teólogos habituados a los cuadros de sus manuales escolares —añade Aubert—, pero la teología, si ha de ser actual y digna de este nombre, tiene que contar con estas realidades tan actuales y a las que debe dar una respuesta real.

Teniendo en cuenta las enseñanzas de toda la tradición cristiana tenemos que ver en la fe una respuesta que el hombre da libremente a la verdad divina, manifestándosele a través de una revelación que habla de consuno al entendimiento y a la voluntad. El Dios que revela y que se revela es al mismo tiempo la Verdad y el Amor, que, si exige que cautivemos a él nuestro entendimiento, interviene con su acción a fin de ayudarnos a poner meritoria y saludablemente el acto de la fe, virtud sobrenatural que afecta de consuno a la inteligencia y a la voluntad. Es la persona humana la que cree, y es todo el hombre el que debe someterse libremente a la fe conformando a ella entendimiento, corazón y vida.

La moderna teología de la fe, reaccionando contra el excesivo empeño intelectualista que parece ser tónica general de los teólogos clásicos, pone particular cuidado en aprehender y analizar el dato de la fe, sorprendiéndolo en la compleja y misteriosa realidad que tiene en la vivencia cristiana, sin incurrir en peligrosas parcelaciones o abstracciones. Recordando que estamos en el mundo de lo sobrenatural y misterioso, prefiere confesar su impotencia para darnos una demostración científica de la fe antes que exponerse a menoscabar su carácter sobrenatural con análisis racionales llevados hasta la exageración. La fe es un don de Dios que nos hace salvos y no hemos de olvidar el dicho del Apóstol: "Non in dialectica placuit Deo salvare mundum."

5. IMPLICACIONES DE LA PROBLEMATICA DE LA FE

En la problemática del acto de la fe aparecen germinalmente contenidos los más graves problemas de la teología católica. Acto humano y acto

7. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, p. 687.

divino a la vez, naturaleza y gracia, fe y razón se dan cita en él. Y acertar a definir hasta qué punto y de qué manera en la viva realidad de ese acto, que recibe del yo humano una indudable unidad existencial, todos esos elementos intervienen, actúan y se armonizan sin anularse es un cometido que la teología como ciencia realiza, pero no sin experimentar las más graves dificultades.

Con razón R. Aubert[8], en el frontispicio de su libro, ha podido decir que es este un problema capital en cuya solución se han visto sometidos a la más ruda prueba los más sagaces teólogos. Se trata, en efecto, aquí, de algo parecido a la famosa controversia de la gracia y el libre albedrío, ensayando un esfuerzo por conciliar en uno la parte del hombre y la parte de Dios, de la naturaleza y de la gracia, de la voluntad y de la razón. La fe se presenta, en efecto, como nudo vital de dos mundos.

"El corazón tiene su orden, como lo tiene la inteligencia; ésta va por principios y demostraciones; el corazón procede de otro modo" —ha escrito Pascal[9]. Y para comprobarlo añadía: "Jesucristo, y San Pablo tienen el orden de la caridad, no el de la inteligencia, porque ellos querían enardecer, no instruir. Con San Agustín pasa lo mismo."

Maritain, comentando esta observación, que exigiría, dice, algunas precisiones, reconoce su validez esencial. Ella nos certifica la diferencia de orden, de ángulo de visión, de luz. En la revelación de Cristo no está, sin embargo, sólo el orden del corazón, sino también el de la inteligencia. Cristo vino a amar y enseñar. Pero todo en el orden y a la luz de su divina sabiduría.

Los apóstoles y los doctores de la Iglesia han procurado seguir la huella de Cristo y, para el corazón y la inteligencia, nos desentrañaron la doctrina de Cristo. Ahora que no todos lo hicieron desde el mismo punto de vista. Unos abundaron en la enseñanza presentada de un modo divino, en sabiduría, dando más a la intuición que al raciocinio; otros en la doctrina presentada al modo humano, de una manera racional, tecnificando y como racionalizando la teología. San Agustín es el tipo de los primeros, Santo Tomás de los segundos[10].

En general, Padres y Teólogos se hallan entre sí en la misma posición frente a la teología o doctrina revelada, que lo están Agustín y Tomás.

"La teología se halla en los teólogos en su propio ser de ciencia especializada, teniendo por luz la razón sublimada por la fe. La teología se halla en los Padres en un estado superior, tiene por luz la luz misma del don de la sabiduría, valiéndose de la razón, procede, incluso considerada como ciencia, a la luz de la gracia santificante. Es una doctrina *santa*. Habrá siempre nuevos teólogos en la Iglesia. La edad de los Padres se cerró definitivamente..." [11].

---

8. O. c. *Avantpropos*.
9. *Pensées*, en *Oeuvres*, t. III, p. 59 (Ed. Massis).
10. *Les degrés du savoir*, p. 581.
11. O. c. p. 584.

Y no es que un Santo Tomás no poseyese el don de sabiduría, lo tenía y sin él no hubiera llevado a cabo su obra; es sencillamente que Santo Tomás colocó su obra en una atmósfera propiamente científica y razonadora. No así San Agustín y en general los Padres, que hicieron más obra de sabiduría que de ciencia.

Esta observación es importante para medir el contributo humano de los teólogos a la exposición del dogma y para calibrar el alcance de la filosofía y de los sistemas filosóficos en la exposición de la doctrina revelada.

La fe para los Padres de la Iglesia era más que nada un consentimiento a la penetración de la verdad de Dios en nuestros corazones. Tiene fe el que abre las puertas de su alma a la revelación de Dios en su Cristo, se deja posesionar por ella y procuran vivir de esa fe. Sin dejar de reconocer que la fe es también un asentimiento intelectual, un conocimiento, parece cierto que en su concepción teológica de la fe es la voluntad la que juega un papel preponderante, siendo el conocimiento la condición para que la realidad manifestada por la revelación creída entre en el alma y vivifique nuestra vida.

Más que la ciencia de la fe es la conciencia de la misma, la buena disposición moral que ayuda a creer y la gracia de Dios, sin la cual no se puede creer como conviene, lo que en la concepción patrística de la fe adquiere relieve y consideración preponderante. El cristianismo, decía San Clemente Alejandrino, es una luz que se abre paso en el alma por el camino de la obediencia a Dios[12]. Sin un acopio grande de buena voluntad y sin una misericordiosa intervención de la gracia divina no se puede comprender el misterio de Cristo.

La humanidad a la que se le ha revelado en su Cristo debe más que *buscar* a Dios, *vivir* según Dios. Más que investigar la verdad, lo que debe hacer es realizarla en su vida. El hombre nuevo, más que a contemplar a Dios, debe dedicarse a ser semejante a él por esa contemplación. La fe es la unión íntima con la Verdad divina hecha vida y hecha amor. Dios es amor.

La lumbre de la fe o gracia de la fe mueve más por vía de voluntad que de entendimiento, dice Santo Tomás en el *De Trinitate de Boecio: non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis.* Cosa natural, desde el momento que al entendimiento no se le da la evidencia de las verdades que recibe por la autoridad de Dios. "La fe no está en el entendimiento sino en cuanto imperada por la voluntad; por donde aun cuando lo que toca a la voluntad pueda decirse accidental respecto del entendimiento, por respecto a la fe es, sin embargo, *esencial*"[13], escribe en el *De veritate.* Y en la suma *Contra Gentes* dice también: "En el

12. *Stromata,* III, cap. 5.
13. *De veritate,* q. 14, a. 3 ad 10.

conocimiento de la fe la parte principal la tiene la voluntad; el entendimiento, en efecto, asiente por la fe a las cosas que se le proponen, porque quiere no porque le obligue a ello la evidencia de la misma verdad" [14].

Así se comprende perfectamente la libertad y el mérito de la fe y que el creer sea una virtud, como el que la fe sea don de Dios, según lo que San Pablo escribe a los de Efeso: "Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis: Dei enim donum est" [15]. Gracia que alcanza al entendimiento y a la voluntad, iluminando al uno y moviendo a la otra, elevando y sanando, para que el hombre acepte el don divino que debe transformar toda su vida. La fe está totalmente penetrada e influenciada por la gracia divina. Por ella adherimos a Dios y nos ponemos en camino hacia Dios. Obra exterior e interiormente.

Expresivas son estas palabras de San Agustín: "Es el amor quien pide; es el amor quien busca; es el amor quien llama; es el amor quien hace adherir a la revelación y es el amor también quien mantiene la adhesión una vez dada" [16]. El corazón, la buena voluntad juega, pues, un papel esencial en la creencia cristiana. Aquél cree de verdad, que se entrega a Dios o se deja posesionar por él. "Aquél tiene fe en Cristo, dice el mismo San Agustín, que ama también a Cristo, porque si uno tiene la fe sin esperanza y sin caridad ese cree que Cristo existe, pero no cree de veras a Cristo" [17].

Santo Tomás, que tan bien ha sabido sintetizar las enseñanzas de la tradición patrística, acentúa también el carácter de don y donación que tiene la fe. Esta es, desde luego, un conocimiento, pero conocimiento en el que la voluntad juega un papel capitalísimo no sólo en orden al ejercicio del entendimiento, sino también al asentimiento prestado a la verdad recibida por el testimonio divino. Sólo Dios y la voluntad hacen posible al entendimiento una adhesión que naturalmente le resulta imposible. "Cuando asiente a lo que es de fe, el hombre se levanta por encima de su naturaleza; es necesario, pues, presuponer en él un principio sobrenatural que le mueva interiormente: ese principio es Dios. La fe, en cuanto significa adhesión, que es en ella lo principal, viene de Dios que, por su gracia, nos mueve interiormente" [18]. Es Dios quien manifiesta lo que hay que creer, y hace del creer un don.

Sin negar que la fe sea ante todo la adhesión a una verdad, hay que reconocer que en ella toma parte toda la persona. Yerran los que sólo ven su aspecto intelectual, hasta convertirla por medio de análisis en una fe científica, y yerran los que sólo ven su aspecto moral o sujetivo, traduciéndola en un acto de confianza o de voluntad. La verdad es que la fe

---

14. *Contra gentes*, lib. 3, cap. 40.
15. Eph., 2, 8.
16. PL. 32, 1324.
17. PL. 38, 788.
18. II-II, q. 6, a. 1.

resulta de la síntesis de nuestras potencias de conocer, querer y amar. Es un asentimiento razonable y es un consentimiento cordial. Creemos en la verdad y en el bien.

El acto de fe sobrenatural no consiste únicamente en asentir razonablemente a la verdad de un testimonio. Junto a eso hay que poner una adhesión más íntima todavía, la apertura de todo nuestro ser a la moción divina a la gracia que a nadie se le niega, a Dios que se hace presente por sí mismo en nosotros mediante las aspiraciones que están en la raíz de nuestro pensamiento y de nuestra acción. Dios es el autor de nuestra fe, no únicamente en el sentido de que propone al exterior las verdades que hay que creer y las pruebas que certifican su soberana palabra, sino también en cuanto estimula interiormente las energías morales, proponiéndose él mismo como Verdad [19].

Un análisis completo de la fe está reclamando una síntesis de los tres datos heterogéneos que intervienen en el acto de la misma: entendimiento que asiente, voluntad que consiente libremente y gracia que ayuda y sobrenaturaliza. Todo el hombre bajo la influencia de un don divino.

De la existencia del acto de la fe tenemos, según la opinión más probable, certeza absoluta, por ser cosa de evidencia inmediata por el testimonio de la propia conciencia, aunque Suárez sostiene que sólo sea certeza moral. Sin embargo, no están de acuerdo los teólogos en determinar el principio inmediato de este conocimiento cierto de la existencia del acto de fe sobrenatural en nosotros mismos. Cayetano, Medina y Soto opinan que la razón del mismo es la misma fe infusa; Vázquez juzga que no es otra sino la misma experiencia evidente del dato de nuestra conciencia creyente. Suárez, distinguiendo entre el acto de fe infusa y el acto de fe adquirida, o por mejor decir entre la fe infusa y la fe adquirida, dos modos irreductibles pero que en el cristiano subsisten en una misma unidad *psicologica del acto* de creer, afirma que la modalidad *sobrenatural* del acto de la fe no podemos discernirla con certeza, dado que un católico puede creer con fe adquirida todo cuanto cree con fe infusa, y carecemos de medio inconcuso para determinar cuándo nuestra fe es sobrenatural, cuándo natural. La *sobrenaturalidad* escapa a toda evidencia estricta [20]. La inserción de la fe infusa en la adquirida hace todavía más difícil el discernir cuándo tenemos una, cuándo otra.

Lugo [21] reaccionando contra Suárez, afirma resueltamente la posibilidad de una evidencia experimental de la *existencia* en nosotros de actos sobrenaturales, posibilidad que dice en consonancia con el sentir de los Padres y el sentido común de la gente cristiana. Pero al mismo tiempo afirma que ese conocimiento cierto de la existencia en nosotros de la fe

---

19. Cfr. MALLET, *Qu'est-ce que la foi?*, pp. 34-35.
20. *De gratia,* lib. IX, cap. 12, n. 19.
21. *De fide,* disp. 1, n. 186-191.

sobrenatural como acto, no es un conocimiento simpliciter sobrenatural, sino sólo praesuppositive. Es decir que podemos reflexionar y tener conciencia del acto sobrenatural de la fe por la fuerza misma de la razón natural, de cuya naturaleza es conocer sus operaciones.

Los Salmanticenses admiten con Santo Tomás que bien puede el creyente tener, por el acto mismo de creer, experiencia evidente de su fe, de la *existencia* del acto sobrenatural de la fe. Pero el conocimiento de la sobrenaturalidad del acto de la fe, su *esencia* sobrenatural, escapa a nuestra experiencia. Sabemos que creemos y asentimos a lo que la Iglesia propone, pero la cualidad de ese asentimiento no la conocemos, tenemos certeza de un asentimiento *incalificable* al objeto de la fe [22].

Recogiendo las enseñanzas de los distintos teólogos y atando los cabos que por cada una de las distintas opiniones andan sueltos, Mouroux [23] aferrándose igualmente a la doctrina epistemológica del Angélico propone como solución lo siguiente:

En todo pensamiento, el acto de pensar es inmanente al verbo que engendra, porque le da su ser, el ser inteligible. Pero como todo concepto está vuelto hacia la realidad, la inteligencia a través del pensamiento pensado y del pensamiento pensante, alcanza y afirma la realidad.

Cuando yo tengo conciencia del acto de pensar, y esta conciencia se implica siempre en el acto de la inteligencia, yo tengo también conciencia del objeto afirmado y del acto que lo afirma. Conciencia directa y espontánea, entendámoslo bien. Clara y distinta respecto del objeto que pienso; implícita y oscura respecto del acto con que lo pienso. Es de la naturaleza del entendimiento no poder ser totalmente ignorado a sí mismo. "Eadem operatione, intelligo intelligibile, et intelligo me intelligere" [24]. Mediante la reflexión, lo que hago es convertir el *mismo acto directo* del pensamiento en *objeto*. "El acto reflejo no es otra cosa que el acto directo hecho transparente a sí mismo" [25].

También en la reflexión hay una especie de intuición, una evidencia, que recae sobre el pensamiento pensante y el pensamiento pensado, sobre el acto y su verbo, tomados en su punto de unión. Y esa reflexión puede centrarse más o menos ora sobre la *esencia*, ora sobre el *ser* del verbo. Bien entendido que el acto no es aprensible para mí en su pureza primitiva, sino en cuanto dice relación al objeto, al que hace existir como inteligible.

Aplicado esto al acto de la fe, diremos que por éste el objeto divino se hace existente en nosotros en cuanto inteligible para una inteligencia sobrenaturalizada. Conceptus interior eorum quae sunt fidei est proprie

22. *De gratia*, disp. 5, a. 2, n. 28-30.
23. "Rech. Scienc. Relig." 37 (1949) 422-454.
24. *I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, 2um.
25. *Ibidem.*

fidei actus[26]. En el acto de la fe yo tengo conciencia directa —clara y distinta— del objeto afirmado y conciencia —implícita y oscura— del acto de la afirmación. Pero por la reflexión, este acto puede resultar transparente a mi inteligencia. Cuando yo tengo conciencia de someterme a todas las disposiciones o determinaciones requeridas objetivamente para el acto de la fe, ipso facto la tengo del acto con que me someto, aunque no vea la raíz sobrenatural del mismo. Pero al conocer que mi asentimiento viene determinado por la regla objetiva de la fe, conozco que mi acto de fe es sobrenatural.

El *objeto* del acto de la fe puede ser sobrenatural *en sí mismo,* o por su naturaleza propia, superior a cuanto puede caber o ser exigido por nuestra inteligencia, o en el *medio* o camino con que llegamos a conocerlo. Hay verdades de fe que son sobrenaturales en el doble sentido: Dios uno y trino, v. gr., y las hay que sólo lo son en el segundo, existencia de Dios, por ejemplo. Todo misterio propiamente dicho es sobrenatural en ambos sentidos.

El *sujeto,* del acto de la fe queda *sobrenaturalizado,* cuando para asentir al objeto de la fe recibe una ayuda sobrenatural proporcionada, una *gracia* como principio de una acción o acto sobrenatural. Esta gracia dispone al sujeto creyente para que pueda creer libremente con fe sobrenatural saludable para la vida eterna, cuyo principio es precisamente la fe, *semilla* de vida eterna.

El acto de la fe implica por consiguiente, visto en su totalidad completa y saludable para la vida eterna, intervención de entendimiento y de voluntad. Por relación al entendimiento se dice de fe; por orden a la voluntad saludable, siendo meritorio para la vida eterna. Y es de fe que el acto de la voluntad que impera el asentimiento a la fe es sobrenatural[27]. Y aunque no sea de fe, es comúnmente admitido como cierto que también lo es el acto intelectual de asentimiento a la fe. No consta, empero, lo sean los juicios *especulativos* de credibilidad; sí probablemente los prácticos.

El objeto formal de la fe, recordémoslo con Valencia[28], obra a modo de causa ejemplar precisamente porque, como dice el Angélico, la verdad divina es regla y medida de la fe.

Pero la aplicación de esta regla pone en juego variedad de causas que ejecutan o facilitan la ejecución. No es enteramente lo mismo *objeto formal* de la fe que *motivo.* El motivo dice referencia al conocimiento como intermediario para mover. Pero el *objeto formal* de la fe puede, a lo menos excepcionalmente, hacerse sentir al alma y ganar su asentimiento por otros caminos que no sean precisamente los del conocer.

26. II-II, q. 2, a. 1 c.
27. D. 813 y 178.
28. *Commentarii theologici* (Lyon 1603), disp. 1, q. 1, part. 1, § 5, pág. 26.

"Estos dos conceptos (*objeto formal* y *motivo)* no se confunden absolutamente. El *motivo* no obra sino por el intermedio del conocimiento: el *objeto formal* puede servirse, según lo hemos visto, de otros intermediarios que no sean exactamente los del conocimiento. El *motivo,* se dice generalmente aquello que, siendo conocido, *mueve* la facultad a producir su acto, pero no es siempre la causa ejemplar y especificativa de ese acto; el *objeto formal* es esa causa" [29].

Ahora que una apologética que pretendiese basar la credibilidad de nuestra fe y el motivo de nuestra fe en formalidades de tipo puramente subjetivo, afectivo o pragmático, ya no sería católica, porque no salvaría el valor objetivo de la fe, una de cuyas propiedades esenciales es ser *razonable* o ser consentáneo con la razón, como aparece por los motivos de credibilidad [30].

6. BAJO EL SIGNO DE LOS TIEMPOS

Si toda la problemática teológica en general ha sido puesta bajo el signo de la época moderna, la problemática del acto de la fe no podía ser una excepción; y acaso en ninguna otra cuestión se note tanto como en ésta el influjo y la sugestión que sobre muchos entendimientos católicos, grandes teólogos también, ha ido ejerciendo la filosofía moderna.

El motivo intelectual del acto de la fe, lo que entraña de inteligibilidad pura y es fijable por consiguiente en conceptos de un valor eterno e inmutable, ha quedado un poco al margen, se lo ha dejado sin relieve, para dárselo en cambio a todo lo que en ese acto hay de más subjetivo y afectivo, de más cordial y menos intelectual, de más relativo e históricamente más contingente.

A la preparación racional del acto de la fe se le ha restado importancia en la misma proporción que se le ha dado a la afectiva y moral, ora en el orden natural, ora en el sobrenatural. Y quien más ha avanzado ha llegado hasta a negar que puedan darse motivos racionales *suficientes* para producir un asentimiento firme; y de lo que no es más que condición o ayuda: las disposiciones buenas de orden moral, se ha hecho motivo y esencial del acto de la fe.

Ciertos casos históricos y extraordinarios se han convertido en ley. Y a base de experiencias se ha querido anular la inteligencia. Las disposiciones se han convertido en objetos, no se ha hecho distinción entre lo que obra *ut quo* y lo que obra *ut quod,* y la racionalización o racionabilidad se ha descartado de modo casi normal de la credibilidad de nuestra fe. Lo práctico ha triunfado sobre lo especulativo, incluso para hacer ciencia.

---

29. "Dict. Théol. Cathol." 6, 504.
30. D. 1790.

Todo al corazón y nada a la inteligencia, o todo a la gracia y nada a la razón. La gracia explicaría toda la credibilidad de nuestra fe. El conocimiento de fe sería más un apetito o un acto afectivo de la voluntad que de la inteligencia. De manera que por este camino se ha llegado, en alas de la filosofía moderna particularmente, en nuestro caso por el pragmatismo, a convertir en esencia de la *inteligencia* lo que sólo es elemento *esencial* para la *fe*, según la doctrina de Santo Tomás. A una potencia imperativa se le ha hecho también visiva. Y todo por hacer la rosca al pensamiento moderno mal avenido con el intelectualismo antiguo. Así lo reconoce Harent aludiendo a esta tendencia del P. Rouselot.

"Evidentemente, si queremos comprender y clasificar exactamente el pensamiento de Rousselot, tenemos que reconocer que aquí no hace compañía a su guía, que prefiere en este caso ir del brazo de otra filosofía más moderna, con la intención de llevarla hacia Dios, lo que acaso no baste sin embargo para su bautismo; pero no es del caso refutar ahora el pragmatismo" [31].

El P. Gardeil, distinguiendo entre la credibilidad racional y la credibilidad sobrenatural de nuestra fe, establece dos juicios prácticos de frente a la credibilidad: uno hipotético, subordinado a la posibilidad para la naturaleza de ser elevada a un orden sobrenatural, capaz por lo tanto, de emitir el acto de fe; y otro categórico, fruto de la sobrenaturalización realizada o en vías de realizarse. De manera que en última instancia el motivo determinante de la credibilidad no serían motivos racionales, sino el peso de una intervención sobrenatural, de una iluminación de la *gracia*, ora considerada ut *quod* ora ut *quo* (la mente del P. Gardeil parece ser la de considerarla ut *quod*, y que como él mismo dice "tout jugement ne se légitime que par des motifs objectifs"), pero que en todo caso decide y triunfa sobre la evidencia racional de la credibilidad de la fe, pues gracias a ella se comprueba que no hay motivo racional capaz de convencerme que debo creer [32].

El P. Rousselot convierte el auxilio de la *gracia* para el acto de fe en una especie de sugestión divina, en cuya virtud se percibe la racionabilidad de la fe sin que esa gracia sea percibida en sí misma. No es una gracia *perceptible* sino *percevante*. Y la credibilidad es cosa más de simpatía *afectiva* que de evidencia intelectiva [33].

En todo caso la *gracia* es lo principal y la voluntad lo más afectado y sobresaliente, lo mismo para producir el acto de la fe que para el juicio de credibilidad. La razón es muy sencilla: "El hombre —son palabras de Rousselot— no puede ver las cosas bajo la razón formal de ser sobrenatural más que por una facultad sobrenatural", aunque esa razón formal

---

31. "Dict. Théol. Cathol." 6, 262.
32. *La crédibilité et l'apologétique,* 2.ª edic. *Appendic.* B y C.
33. *Les yeux de la foi,* en "Rech. Scienc. Relig." 1 (1910).

de ser no sea más que ese conocimiento vulgar y espontáneo que todo hombre tiene del ser sin necesidad de reflexionar sobre él [34].

De modo que "no se puede sobre Cristo, la Iglesia, las Escrituras formular un juicio verdaderamente razonable sino con la ayuda de la gracia de Dios", cosa que expresamente afirma el mismo P. Rousselot.

Con lo que la evidencia de credibilidad de que habla el magisterio eclesiástico [35], no sabe uno a qué queda reducida ni qué significan estas palabras terminantes del Concilio Vaticano referidas a los motivos de credibilidad *divinae revelationis signa certissima* [36]. Todo esto nace del empeño por hacer resaltar lo que en los actos humanos hay de vital, afectivo y subjetivo con daño de lo que es preciso ver de objetivo y racional.

Se desconoce o desvalora por lo menos el carácter preciso de la fe como *conocimiento,* aun cuando recaiga sobre un objeto sobrenatural. El conocimiento no hace o causa el objeto, lo presupone. Por eso a su manera puede versar sobre un objeto sobrenatural y adquirir noticia evidente de su existencia, presupuesto que lo sobrenatural exista y que Dios nos ofrezca testimonios objetivos de su existencia, como es el caso de la revelación cristiana y de la fundación de la Iglesia. Conocer no es sinónimo de producir, como muy bien nota el Cardenal Aguirre, que añade muy a nuestro propósito:

> "Un vez que la naturaleza, considerada en sí misma, no contiene el efecto sobrenatural o milagroso, se sigue que no puede producirlo por su propia virtud; pero esto no es obstáculo para que pueda tener de él un conocimiento evidente, supuesta la existencia de ese efecto. Porque el conocimiento natural puede depender de un objeto sobrenatural o milagroso existente, como de su causa formal extrínseca, o que finaliza el conocer. No hay, en efecto, contradicción alguna en que un ser de inferior categoría o dignidad dependa de otro ser superior, y le suponga existente; mientras sí que hay contradicción en que una causa eficiente produzca un efecto que no contiene en absoluto" [37].

Suprimir los juicios de credibilidad válidos y razonables previos al acto de fe es ponerse en contradicción con toda la tradición teológica, como nota Harent [38].

El motivo del asentimiento a las verdades de la fe no radica principalmente en una *decisión* de la voluntad, sino en una *aprehensión* del entendimiento, aprehensión que precede a la decisión de la voluntad en orden a prestar la adhesión.

Y esta adhesión se regula y especifica no por lo que hay en ella de volitivo sino de intelectivo, pues como ha observado muy bien J. Semeria

---

34. *Ibidem,* p. 468.
35. D. 1794.
36. D. 1790.
37. *Sancti Anselmi theologia commentariis illustrata,* disp. VIII, n. 25 (Romae 1688, t. I, p. 179, citado por Harent, en "Dict. Théol. Cathol." 6, 269.
38. Harent, loco citato, col. 273.

la diferencia entre los actos elícitos y los imperados de la voluntad, es que en los primeros la voluntad se rige por la proporción o conveniencia percibida entre ella y el bien aprehendido, al paso que en los segundos, entre los que está el acto de la fe, no basta que el motivo de adhesión esté en proporción con la voluntad misma, sino ante todo que esté en proporción con la facultad que ha de ejecutar bajo el imperio de la voluntad. Y tratándose de una facultad ejecutiva intelectual el motivo debe ser de orden también intelectual. De manera que la voluntad no podrá imperar el acto de la fe si antes el entendimiento no ha visto en la doctrina de la fe algo, un motivo que se la haga creíble [39].

7. ORIENTACIONES GENERALES

El entendimiento y la voluntad no sufren una separación tan radical como parecen imponerles a menudo los cuadros de nuestras abstracciones mentales. La verdad es verdaderamente el bien de la inteligencia. El pensamiento —como ha notado M. A. Dondeyne— se nos presenta, ante todo, como un apetito ilimitado de lo verdadero y un deseo de saber. Y esta noción de pensamiento como apetito de lo verdadero no viene negada por nadie [40].

Por otra parte, añade, el apetito no es una marcha ciega, sino que es por definición una tendencia iluminada interiormente por la conciencia y por el conocimiento. A su vez, el conocimiento está penetrado de apetito; si el entendimiento nos puede presentar un Bien, es que la conciencia es capaz de probar un Bien como Bien, lo que quiere decir que conocimiento y voluntad son solidarios sustancialmente. Lo que prueba en fin de cuentas que, en el ser viviente, es la forma de la totalidad como tal la que predomina e informa las partes. Esta compenetración mutua aparece a diario en la vida, sobre todo en la vida moral. El amor de una ciencia abre la inteligencia para esa ciencia; la práctica de la virtud desarrolla el sentido de la virtud; y el amor de Dios es fuente de sabiduría [41].

El mérito de Rousselot está principalmente en haber reclamado en su teología de la fe la atención sobre este aspecto integral que tiene el ejercicio de la misma y la importancia de factores no propiamente intelectivos en la percepción y aceptación de los motivos de credibilidad.

Su yerro, en haber dejado excesivamente en la penumbra el valor de los motivos externos de credibilidad, exigiendo la lumbre de la fe, lumen fidei, para tener o mejor obtener una demostración racional de la credi-

39. J. Semeria, *Analysis actus fidei iuxta S. Thomam et recentiores theologos*, Plasentia, 1891, pp. 43-45.

40. Cfr. M. A. Dondeyne, *Métaphysique spéciale. Notes de cours*, Louvain 1942, pág. 25.

41. *Ibidem*, p. 117.

bilidad. Y esto no sólo en la práctica sino también en teoría. Sin los ojos de la fe no hay posibilidad, opina, de comprobar con exactitud o certeza las señales que militan en favor de la fe y de la Iglesia.

Sin entrar en la discusión de matices y peculiares puntos de vista de los distintos autores modernos acerca de la teología de la fe, lo cierto es que esta teología tiene modernamente un sentido menos abstracto y racionalista que lo tuvo en siglos anteriores. Es más vital, personalista y pragmatista, como influenciada por las corrientes filosóficas del pensar moderno. En Francia Blondel y en Alemania Max Scheler han originado este cambio de perspectiva que la generalidad de los teólogos ha tenido en cuenta y cuya adopción no se puede negar que reporta apreciables ventajas para un estudio integral de la fe. En reacción contra el intelectualismo aristotélico tomista, se han acentuado las consideraciones psicológicas e históricas, y se ha abierto cauce a las corrientes del pensar platónico agustiniano. Se ha puesto también de relieve el carácter intuitivo del conocimiento religioso, su valor social y la influencia del sentimiento en los dominios de la fe.

El hecho psicológico de la fe, más que el lado objetivo de la misma fe; la credibilidad concebida como disposición interior más que como propiedad exterior; las razones personales de la fe más que las objetivas, o la fe *en mí* más que la fe *en sí,* he ahí lo que caracteriza la dirección seguida por la moderna teología de la fe.

En consonancia con los gustos de la época se estudia mucho el aspecto subjetivo de la fe, describiendo el proceso psicológico del acto de la misma con preferencia al lógico, y más que deducciones y razonamientos se alegan experiencias y hechos.

Ciertamente que por este camino se han dado verdaderas exageraciones y se ha llegado a exclusivismos reñidos con la verdad, que, como decía en cierta ocasión Pío XII, se halla más por el camino de la síntesis que de los análisis; pero hay que reconocer también que por el mismo camino se han conseguido muy felices resultados y que el punto de vista moderno se ha de integrar en un estudio adecuado de la fe.

"Hay sin duda hoy día —escribe Aubert [42]— una tendencia a detenerse con exceso en el aspecto sujetivo, en el plano de la psicología y de la crítica; pero si hay que censurar este exclusivismo moderno en favor del sujeto que conoce, la importancia de este punto de vista no deja por eso de ser menos indiscutible. Un tratado de la fe que no le concediese un papel importante no estaría a su debida altura."

Los análisis abstractos de la fe deben dar la mano a la observación de los hechos y a las experiencias de la misma fe. Al fin la fe es vida, y para conocerla bien nada como vivirla y estudiarla en aquellos que la viven.

Dechamps pensaba que la teología debe cambiar su método apologético

42. *Le problème de l'acte de foi,* p. 659.

para llevar a los racionalistas al abrazo de la verdadera fe. No es propiamente con razonamientos abstrusos ni grandes disquisiciones históricas como hay que ganar para la Iglesia a quienes se hallan fuera de ella. Cuando los métodos filosóficos no sirven para otra cosa que para hacer desesperar al filósofo, es preferible ensayar otro método para hacer amable la verdad revelada. Esta tiene su método propio para comunicarse, es el método llamado por el gran Cardenal, método de la Providencia. Este método no será filosófico hablando con propiedad. No es un tecnicismo racional. Pero es un método razonable. Porque la filosofía no es sólo técnica y especulación silogística. La filosofía de la providencia es una filosofía auténtica, racional porque razonable, porque está hecha de buen sentido y basada en los principios más incontestables de la razón [43]. El hecho de una Iglesia divina es tan evidente y maravilloso que no son menester ni grandes razonamientos para convencer de la falsedad de las otras iglesias ni grandes trabajos de erudición histórica para venir en su conocimiento, y con él entrar en posesión de la verdad [44].

La apologética clásica es demasiado impersonal y objetiva. Hay que dar paso a otra más personal y subjetiva, que no niegue la primera, sino que la completa integrando en ella razones de credibilidad y credendidad sacadas de la experiencia psicológica de la fe. Con ello no se trata de quitar valor a los criterios externos de la fe, sino sencillamente de hacernos ver las condiciones en que su valor objetivo se traduce en un valor personal o de aplicación subjetiva a cada creyente. El teólogo debe atender no sólo a las condiciones intelectuales y objetivas, sino también a las condiciones reales de la posibilidad y de la obligación de nuestra adhesión a la fe. Una teoría completa de la fe exige la explicación razonable de los motivos todos de creer, racionales y no racionales. Mallet hacía notar al abate Gayraud que el gran mérito de Blondel consistía precisamente en tratar de darnos una ciencia de los motivos no racionales, resultantes de la acción o solicitación divina en el alma y determinantes de la eficacia práctica de los motivos externos. A ciertos escolásticos habría que reprocharles algo parecido a lo que Aristóteles reprochaba a Platón por sus Ideas subsistentes: el considerar, dentro de nosotros, al mundo de las ideas como independiente de los estados complejos y de la vida del alma entera. "Para que una demostración racional muerda verdaderamente en el hombre, hay que explorar y cultivar, por debajo de la zona de las ideas reflejas, las raíces que implantarán y vivificarán en nosotros los argumentos abstractos [45]. La fe es un trabajo del alma entera, gracias al cual se recibe el testimonio de la verdad.

Esta Verdad con mayúscula, Verdad primera y sobrenatural, formará un día el objeto capital de nuestra eterna felicidad, al ser aprehendida

43. *Opera omnia* (Malines 1874) t. VII, p. 17, 32-53; t. XVI, p. 264.
44. *ibidem* t. XVI, p. 161.

en su misma esencia, tal cual es. Pero ahora, mientras estamos sobre la tierra, no se nos deja ver sino en figura y en sombras, *in speculo et in enigma.* Más que como Verdad, la fe sobrenatural nos hace ver ahora a Dios como veracidad. Creemos en Dios y en su revelación fiados en su palabra, que ni se engaña ni puede engañarnos. Y creemos lo que creemos, porque Dios lo ha revelado. De los tres elementos integrativos de la fe, según Santo Tomás: *credere Deum, credere Deo, credere in Deum,* el más característico de la fe teologal es el *credere Deo,* fiarnos de él. Pero la Verdad primera es a la vez en la fe medio y objeto: *Veritas prima se habet in fide et ut medium et ut obiectum* [46].

Ahora que esta Verdad divina para ponerse a nuestro alcance se humaniza, por decirlo así, y se vacía en fórmulas conceptuales de expresión humana, cuyo enunciado resulta perfectamente inteligible para nosotros. Pero la fe no termina en esos enunciados, cuyo sentido natural puede entender incluso el que no tiene fe, sino que va más allá, a la cosa o realidad divina implicada en el enunciado de la fe. *Actus credentis non terminatur* ad enuntiabile, sed ad rem [47]. La lumbre de la fe connaturalizándonos con el objeto de la fe abre nuestros ojos a su luz. Pero no nos da ciencia, sino que posibilita y asegura nuestra creencia.

Hay que partir del hecho que la fe es ante todo un don de Dios, algo que afecta a las profundidades todas del alma y causa en nosotros una adhesión que trasciende toda certeza humana. A pesar de jugar mucho en la preparación del acto de fe los argumentos de la razón humana, la certeza de la fe es totalmente distinta de la certeza de la fe humana. Por eso parece indeclinable la necesidad de poner como base de esta fe divina una iluminación sobrenatural y mística que explique adecuadamente esta trascendencia de la fe. Es el elemento sobrenatural el que juega el papel preponderante tanto en el acto de la fe como en los mismos juicios de credibilidad. Realmente la fe divina no descansa propiamente sobre los motivos de credibilidad, sino sobre la autoridad de Dios que se revela al alma. La adhesión del creyente, mas que una conclusión de la razón, debe decirse un acto de entrega o sumisión a Dios, un acto moral, en el que la voluntad juega el papel principal. La razón puede demostrar que es razonable creer y que se debe creer. Pero son los ojos de la fe, es la gracia que se adueña, al decir de Karl Adam, de todo el hombre, razón, voluntad, sentimiento, dándole una nueva manera de ver las cosas, la que decide a la inteligencia a prestar una adhesión que nada es capaz de quebrantar. La convicción del creyente surge en él implantada por Dios, algo así, como, según ciertos psicólogos, las intuiciones del genio se imponen de repente a las deducciones de su razón. No es que la gracia sea el motivo

45. "Rev. Clergé Franc." 33 (1902) 208.
46. *De veritate,* q. 14, a. 8, ad 9.
47. II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

de la fe, pues ésta reposa sobre la sola autoridad de Dios, sino que por ella se recibe esa autoridad.

Afirmando la posibilidad de una demostración científica de la credibilidad natural de la fe, hay que reconocer, al mismo tiempo, el papel preponderante que juegan los imponderables afectivos y más aún los auxilios sobrenaturales en la preparación a la fe. La gracia puede suplir en mil maneras la credibilidad racional, ha observado el P. Poulpiquet. No sólo iluminando para mejor apreciar la validez de razones objetivas en favor de la fe, como es por ejemplo el hecho de la Iglesia, sino también reemplazando y creando disposiciones sujetivas favorables a la fe. De suyo, hay pruebas, como los milagros, que manifiestan con evidencia el hecho de la revelación, y no necesitan de la gracia para mantenerse válidas. Peró esto es así si la cosa se mira especulativamente. Prácticamente la gracia interviene siempre en el juicio de credibilidad. "Si hay, en efecto, una verdad establecida por una experiencia incontestable e incontestada, es la de la necesidad de buenas disposiciones morales para percibir el valor probativo de los motivos de credibilidad." Disposiciones precisamente necesarias para obedecer a las solicitaciones secretas de la gracia [48]. Hugueny llega a afirmar que "los motivos de credibilidad mejor establecidos no llegan a convencer a aquel que no siente todavía la necedad de Dios" [49].

Sin llegar a tanto, otros teólogos dominicos se contentan con reconocer que de ordinario la gracia juega ese papel capital, pero salvaguardando la racionabilidad y libertad de la fe, limitan el papel de la gracia a solicitar la atención del sujeto sobre determinado motivo de credibilidad y dirigir la intención de la voluntad, pudiendo luego la sola inteligencia, sin necesidad de otra lumbre sobrenatural especial, percibir la credibilidad.

En cuanto al papel de la voluntad, es decisivo en el conocimiento de fe. Ella interviene en los principios y en el acto final de la fe. Sin un deseo de creer y un atractivo por lo que la fe nos ofrece, el entendimiento no se moverá a investigar los motivos de credibilidad. La inevidencia intrínseca del objeto de fe hace indispensable en todo momento la buena disposición moral del hombre para creer. Comprobar que uno debe creer no basta para que de hecho crea. La entrega a la autoridad divina, motivo formal de la fe, implica una sobrenaturalización que reclama también una dosis de buena voluntad. Por eso una apologética completa debe demostrar no sólo la credibilidad de la fe, cosa que mira a la inteligencia, sino también su *apetibilidad,* cosa que mira a la voluntad. Los criterios externos deben conjugarse con los internos para que la adhesión

---

48. R. Poulpiquet, *Le miracle et ses suppleances,* pp. 21-28.
49. Hugueny, *Critique et catholique,* t. I, p. 296.

a la fe hable y mueva a todo el hombre, moviéndole a la acción y a la vida de fe.

En San Juan creer y recibir son sinónimos. Recibir el mensaje del Verbo hecho carne. No se trata de un acto puramente intelectual, sino de una abertura a la Luz, la Vida, la Libertad, la Santidad, que es el Cristo Jesús[50]. Abertura que supone un gran dosis de buena disposición moral.

El que se revela, lo hace aportando al mismo tiempo un mensaje, una revelación. No basta, pues, con recibirle a El, a Jesús que salva, es menester aceptar también las verdades que nos enseña. Contra Bultmann, según el cual el cuarto Evangelio no revela otra cosa que a Jesús que salva, hay que poner junto a la aceptación de Jesús mismo, el asentimiento a lo que Jesús afirma. La fe tiene evidentemente un sentido vital, práctico, pero tiene otro no menos importante de verdad que habla al entendimiento y se vacía en fórmulas conceptuales.

Lo interesante para el teólogo es saber equilibrar debidamente en una síntesis la parte que toca en la teología de la fe a la razón y a la revelación, a la gracia y a la naturaleza, al entendimiento y a la voluntad, a la psicología y a la metafísica. Una solución puramente inmanentista, voluntarista y sentimentalista del problema de la fe no está en consonancia con la doctrina católica. Pero una solución donde lo divino y lo humano que intervienen en el acto de la fe quede excesivamente racionalizado y uno vea, como decía Rousselot, la religión derivada por razonamiento deductivo de los fenómenos naturales o milagrosos, a Dios alcanzado sólo por la dialéctica y no también por la experiencia íntima del alma y a la fe demostrada de manera tãn apodíctica que avasalle la inteligencia, tampoco es una solución adecuada del problema de la fe, en la que juegan factores que no son puramente intelectuales. La fe es una virtud y como tal dista mucho de ser pura inteligencia.

La fe como virtud más pertenece a la voluntad que al entendimiento, según rezan estas palabras del Angélico: "in cognitione fidei, principalitatem habet voluntas"[51]. Y estas otras[52]: "Hic habitus (fidei) non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis: unde non facit videre illa quae creduntur, nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentiri".

En la fe como fundamento de la vida cristiana y clave de bóveda que rige el edificio de la vida espiritual juega indudablemente la voluntad el papel capitalísimo que le compete en general en toda la vida moral. Aunque ontológica y psicológicamente considerado el acto de la fe caiga más dentro de la esfera intelectiva, pudiendo incluso afirmarse que en su *esencia* está constituído por un dato de orden intelectual, prácticamente,

50. Cfr. A. DECOURTRAY, *La conception johannique de la foi*, en "Nouv. Rev. Théol." 81 (1959) 561-576.

51. *Contra gentes*, lib. III, cap. 40.

52. *In Boetium de Trinitate*, q. III, a. 1, ad 4.

concretamente, existencialmente considerado la voluntariedad lo condiciona, lo penetra y lo regula. Sólo en cuanto la voluntad interviene el acto de fe existe y se convierte en fundamento de la vida eterna, que en él está como en germen. Un estudio adecuado de la fe como acto humano salvífico, sólo se logra cuando se le sorprende en su realidad viva y concreta.

La fe como *conocimiento*, he ahí la perspectiva en que se coloca el teólogo que sólo busca una ciencia especulativa del acto de la fe y de las doctrinas de fe. La fe como *fundamento* y raíz de toda la justificación [53], como antorcha a cuya luz han de iluminarse todos los motivos particulares de las demás virtudes sobrenaturales, he ahí la perspectiva ideal en que ha de colocarse el teólogo que desea una ciencia cabal del acto de la fe, en su entidad y en su funcionalidad. La fe es el *dispositivo* general para que todas las virtudes cristianas alcancen su objetivo. Sin ella no hay perfección cristiana, pero con ella sola tampoco se tiene la perfección cristiana.

En la fe como fundamento y raíz de nuestra justificación se incluye necesariamente la consideración de la fe verdad, verdad dogma. Pero no nos detenemos ni contentamos con esa consideración. Y no debemos contentarnos, porque tampoco Dios ha querido revelarnos las verdades de la fe para una consideración puramente abstracta o especulativa. De esto no cabe la menor duda. La fe va puesta al servicio de la vida.

Lo que no se debe hacer es considerar la fe como una experiencia personal o una vivencia subjetiva que condicionaría o determinaría la revelación objetiva de las verdades de la fe. Estas verdades no son exigencia ni deducción de nuestros estados subjetivos. Son lote exclusivo de una revelación divina que trasciende todo nuestro ser y todas sus aspiraciones. Las congruencias que nuestros análisis pueden descubrir ahora entre lo que es natural y lo que es sobrenatural no significan tanto una posibilidad de sacar de la experiencia humana una creencia divina cuanto que los resultados de esa soñada experiencia son ahora posibles o concebibles porque ya contamos previamente con la revelación objetiva de esas verdades cuya congruencia con la naturaleza nos esforzamos en descubrir. Es propiamente la revelación externa la que condiciona y prepara nuestra experiencia interna de las verdades de la fe.

Y conviene mucho no invertir los términos del problema para no caer en una confusión lastimosa de papeles en el reparto de los elementos que intervienen en el acto de la fe y en su exacta jerarquización. La experiencia religiosa de la fe cristiana sólo es posible gracias a la revelación cristiana.

El acto de la fe, si esencialmente queda normado y configurado por la

53. D. 801.

verdad divina, única capaz de constituir un asentimiento de fe divina, no por eso deja de reclamar como esencial propiedad del mismo la intervención de la razón, porque, aunque divino, es acto humano y *razonable,* como lo declaró el Concilio Vaticano.

Razonable, porque el verdadero objeto formal de la fe, la autoridad de Dios que revela, ora se la considere en sí misma ora en los enunciados en que se manifiesta, necesita de nuestra razón para causar en nosotros un asentimiento que pueda decirse razonable. Es nuestra razón la que aplica, a modo de causa formal, esa autoridad al objeto material de la fe. Y es también por medio de nuestra razón cómo vemos razonable el asentir a los enunciados de la revelación, atendidas las pruebas que suministra el conocimiento de los motivos de credibilidad. Sin la razón no se puede hablar de rationabili obsequio en el acto de la fe. Como razonable, el acto de la fe se constituye por el uso de la razón; como divino y sobrenaturalmente infalible, si no como elemento constitutivo, exige la razón a modo de *condición* indispensable para que el objeto formal de la fe cause el asentimiento de fe divina.

Pero esto en pie, no echemos en olvido la unidad del sujeto que cree y que razona, que entiende y quiere. Nosotros podemos abstraer, distinguir y separar con fines prácticos y de adaptación a nuestra limitada capacidad de comprensión. Mas por encima de nuestras distinciones y abstracciones y de la discontinuidad de nuestros actos reflexivos y analíticos, la realidad está ahí, resumiéndolo, coordinándolo y sintetizándolo todo en la viva experiencia del hombre que discurre, racionaliza y abstrae.

Prácticamente los antecedentes y consiguientes del acto de la fe, lo que le constituye y lo que le prepara, lo que es de razón de su esencia y lo que lo es de su existencia, todo eso podemos nosotros distinguirlo, diferenciarlo y considerarlo de un modo sucesivo y discontinuo, diciendo esto es conocer y esto es creer o esto es conocer de ciencia y esto conocer de fe, hasta aquí llega la voluntad y aquí entra el entendimiento; pero, bien pensado todo, nosotros no hacemos más que dividir lo que la realidad unifica, atribuyendo a una facultad lo que en rigor habría que atribuir al sujeto que las recapitula todas: el hombre. Y es el hombre el sujeto de la fe.

Inteligencia y corazón tienen que conjugarse para poner el acto de fe. Lo que no destruye, sin embargo, el carácter intelectual de la certeza de la fe. Aun cuando se requieren disposiciones morales oportunas para que nuestro entendimiento preste su adhesión a las verdades de la fe y al hecho mismo de la revelación, cuya autenticidad no garantiza el milagro sino en cuanto el milagro queda garantizado a su vez por una serie de condicionantes que hacen ver que el portento deriva de una justificada intervención divina en favor de una doctrina digna comprobada por los frutos morales que produce, todavía sigue siendo verdad que el asentimiento de fe queda en los dominios del entendimiento, que tiene, para

llegar a la certeza otros caminos que no son precisamente los de las ciencias experimentales o matemáticas. La certeza de fe es una certeza verdadera y racional, aunque no se pueda demostrar con los métodos analíticos de la ciencia experimental. Las disposiciones afectivas necesarias para poner libremente el acto de fe no estan para reemplazar la luz intelectual sino para hacerla percibir con más claridad, para hacer ver al entendimiento la justa dirección que debe seguir para oir la voz de Dios y conocer su deber religioso y moral. Ya Aristóteles comprendió la necesidad de ciertas disposiciones subjetivas para formar juicio recto de las verdades morales.

DOMICIANO FERNANDEZ, C. M. F.

NECESIDAD DE LA FE PARA LA JUSTIFICACION SEGUN LOS CONCILIOS TRIDENTINO Y VATICANO

SUMARIO

CUANDO Andrés de Vega, uno de los mejores teólogos del Concilio Tridentino, viene a tratar en su comentario al mismo de la fe para la justificación, advierte que es una cuestión muy difícil sobre la cual se ha pasado él estudiando muchos años y ha consultado la opinión de otros muchos teólogos. Sin embargo, confiesa que en sus estudios sólo ha llegado a conclusiones probables, que él somete a mejor juicio. Que la fe sea en algún modo necesaria para la justificación es evidente. ¿Pero ha habido alguien que se haya justificado sin la fe, o puede haberlo? *Hic opus, hic labor est* [1].

Porque Vega no puede menos de reconocer que los Padres del Concilio de Trento definieron unánimemente la necesidad de la fe para la justificación [2]. Ni se puede decir que se refieran solamente a una ley ordi-

---

1. *In Trid. de iustif. VI, cap. 16, 93a* (Edit. Coloniae, 1572): "Sed an praeter fidem fuerint aliqui iustificati, aut possint esse, *hoc opus, hic labor est*". Hemos preferido la lección de la edic. de Alcalá (Compluti, 1564), más conforme con el sentido de la frase: "*Hic opus, hic labor est*". En las siguientes notas citamos la edición de Colonia.

— Sobre *Vega* existen innumerables artítulos. Puede verse, entre otros: A. DE VILLALMONTE: *Andrés de Vega y el proceso de la justificación según el Concilio de Trento,* RET 5 (1945) 311-374; — C. ARIENZO: *La dottrina sul merito e sulla grazia in Andrea de Vega col relato influso sul decreto della iustificazione,* "Collect. Franc." 20 (1950) 189-218.

2. *In Trid. VI, cap. 21, 97b:* "Atque ideo providentia et inspiratione divina factum arbitror, ut omnes Patres, qui interfuerunt concilio, nulla habita, vel certa modica, hac de re discussione, tamquam rei indubitatae consenserint, ac diffinierint, nulli prorsus absque fide iustificationem contigisse".

naria y a circunstancias comunes. No; su pensamiento es que la fe es siempre necesaria para la justificación [3].

Como, por otra parte, Vega no renuncia al principio de que Dios a nadie priva de la gracia de la justificación, si no es por culpa del hombre, deduce que este caso de ignorancia invencible es imposible [4].

La cuestión es complicada de veras, si se entiende esta necesidad del *acto de fe,* y por consiguiente, del conocimiento explícito de algunas verdades reveladas. ¿Cómo pueden llegar algunos infieles al conocimiento de tales verdades?

No nos toca ahora examinar este problema. Pero sí queremos recordar que entre las pruebas que suelen aducirse para defender la necesidad de medio del acto de fe para la justificación de los adultos ocupan un lugar muy destacado los textos de la sesión VI del Concilio Tridentino, en particular los capit. 7 y 8:

"*Sine qua* (fide) *nulli umquam contigit iustificatio*" (cap. 7, D. 799).

—"*Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo*" (cap. 8, D. 801) [5].

Esta interpretación parece opuesta a la que da el Concilio Vaticano, pues al hablar precisamente de la necesidad de la fe, repite las mismí-

3. Ibid.: "Si propositum Patrum et circumstantia omnia bene expendamus, apertissime videbimus fidem actualem proprie ab eis diffinitam semper necessariam fuisse ad iustificationem."

4. Ibid. cap. 20-21. Cfr. VILLALMONTE, art. cit. págs. 358-359.

5. P. J. ALDAMA, *Sacrae Theol. Summ.*, tom. III (Edit. BAC, Madrid, 1950) páginas 692-693: "In tota hac quaestione agitur *certissime* de actu fidei, non de habitu."

— M. PREMM: *Kathol. Glaubenskunde* (Wien, Herder, 1953) tom. IV, pág. 408.

— LERCHER: *Inst. Theol. Dogm.* (Oeniponte, 1939) vol. I, pág. 421.

— HARENT, en DTC, VII/2 (Infidèles) col. 1772 ss.; 1776 ss.

— ABÁRZUZA, *Manuale Theol. Dogm.* (Madrid, 1956) vol. III, pág. 600. Después de citar el texto del cap. 7 del Trid., añade: "Iam vero, in praedicto loco loquitur concilium de fide actuali proprie dicta" (N.° 831). No obstante, cita también este texto para demostrar la necesidad de la fe habitual (N.° 829, pág. 598).

— LOMBARDI: *La salvación del que no tiene fe* (Herder, Barcelona, 1953): "El Tridentino, hablando de la fe actual con la cual el hombre tiende libremente a Dios, afirmaba que "nunca nadie obtuvo la justificación sin la fe" (Dz. 799) (pág. 52).

— BERAZA: *De virtut. infus.* (Bilbao, 1929) n.° 788, pág. 420, cita solamente el cap. 8. El cap. 7 de Trento lo interpreta de la fe habitual (Ibid. n.° 784, pág. 418).

— GARRIGAU-LAGRANGE: *De virt. infus.* (Torino, 1948) pág. 127, cita los textos del concil. de Trento para demostrar la necesidad del acto de fe, pero comenta: "Haec particula *nulli* et *unquam* aperte significant necessitatem medii pro omni tempore, id est, necessitatem virtutis infusae fidei pro parvulis... et necessitatem actus fidei pro adultis."

— URDÁNOZ en la Introduc. a la II-II, q. 2 de la Suma Teológia (edic. bilingüe de la BAC, Madrid, 1959) tom. VII, pág. 163-164. Hace la misma advertencia que GARRIGAU-LAGR., y emplea estos mismos textos para probar la necesidad de la fe habitual.

Las objeciones que nos pusieron los Semanistas demuestran también que es una opinión bastante general.

simas palabras —*ipsissima verba,* según la expresión del Relator oficial, el Obispo de Paderborn— y las entiende de la *virtud* de la fe, y no del *acto* de fe. Se nos presenta, pues, la siguiente cuestión:

¿De qué fe se trata en el Tridentino y en el Vaticano: de la fe actual o de la fe habitual?

a) El Concilio de Trento parece referirse al acto de fe, según muchos autores. Por el contrario, el Concil. Vatic., que copia literalmente a Trento, se refiere a la virtud de la fe.

b) El Conc. de Trento parece que habla de la fe que precede o dispone a la justificación. El Concil. Vat. trata de la fe que se infunde en la justificación.

¿Existe en realidad esta diferencia? ¿No se puede dar el mismo sentido al texto de ambos concilios?

Es lo que nos proponemos examinar.

Pero antes de comenzar el desarrollo del tema, se impone una advertencia sobre la génesis de este trabajo. La labor que se me encomendó era muy modesta: "investigar el valor de la palabra *virtud* en el cap. III de la sesión VI del Concil. Vatic. al discutir la fe saludable". Así rezaba el título que apareció en el primer programa. No se me pedían, pues, grandes disquisiciones teológicas.

Cuando empecé a estudiar la cuestión, pronto advertí que, a mi juicio, no había problema especial en lo que enunciaba el tema. El problema —de existir— provenía de la interpretación que se da a los textos del Concilio de Trento, a los que se les atribuye un sentido diverso de los similares del Concilio Vaticano. Y nos propusimos estudiar esta cuestión. No intentamos, por consiguiente, abarcar toda la complejidad del problema de la justificación por la fe. Nos hemos ceñido al estudio concreto de un par de textos para precisar y determinar las diferencias reales o ficticias existentes entre ambos concilios. Es lo que se nos pedía en el primer programa de la Semana, y en este sentido hemos orientado nuestra labor. Para salir al paso de algunas interpretaciones, que juzgamos menos acertadas, no hemos rehusado el consultar ampliamente las Actas, como tendrán ocasión de comprobar nuestros lectores.

Y sin más preámbulos, entramos de lleno en el estudio de nuestro tema.

I. CONCILIO VATICANO

Comenzamos por determinar el sentido de los textos del Concil. Vaticano porque ofrecen menos dificultades, y porque pueden arrojar alguna luz sobre los mismos textos del Conc. de Trento. Esta primera labor no nos parece demasiado difícil. Además de ser los textos del Vaticano sufi-

cientemente claros, las Actas disipan ciertas dudas que se pudieran suscitar.

1) Comienza el capit. III de la constitución "Dei Filius" con una frase que originariamente se hallaba en el capítulo segundo dedicado a la revelación. Se inserta aquí, porque sirve maravillosamente de enlace entre los dos capítulos, haciendo resaltar que a la liberalidad y bondad de Dios en comunicar al hombre su verdad, debe responder éste, como creatura totalmente dependiente de Dios, con la plena sumisión de su entendimiento y de su voluntad mediante la fe [6].

La razón no es la regla suprema de verdad, no es la única fuente de conocimiento. Hay otras verdades que la razón no alcanza, que pueden ser comunicadas por Dios. A este gesto de Dios, corresponde, por parte del hombre, la fe. Esta fe se supone —sin más— sobrenatural, pues se inicia la frase siguiente con el demostrativo "hanc": "Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem..."

El Concilio quiere determinar con precisión el carácter de esta fe, y la define como virtud sobrenatural. Pero, antes de definirla, se añade un inciso importante, que también caracteriza la fe en cuestión: "Quae humanae salutis initium est".

Este inciso se presta a varias interpretaciones. El Vaticano lo toma del Concilio de Trento, el cual a su vez, lo copia de S. Fulgencio. Lo estudiaremos al hablar del Concilio de Trento.

En este texto del Concilio Vat. el P. Harent cree que se trata de una mera perífrasis para expresar "fe divina o fe sobrenatural", y evitar de este modo la pequeña anfibología que pudiera originarse de emplear en este pasaje la expresión "fe divina" [7].

Porque *fe divina,* como observa Suárez, puede significar dos cosas:

a) una fe fundada en la autoridad de Dios, del mismo modo que por fe humana entendemos corrientemente una creencia fundada en la autoridad de los hombres.

b) Una fe sobrenatural, y por consiguiente una fe saludable, ya que siendo Dios el autor de lo sobrenatural, todo lo sobrenatural se suele llamar divino, lo mismo que se llama con frecuencia "humano" a lo natural [8].

El P. Harent funda esta interpretación en el hecho de que en el canon 2.°: "Si quis dixerit *fidem divinam...*" (D. 1811), se emplea en este segundo sentido explicado de la expresión *fe divina.* Y a esta expresión

6. Cfr. R. AUBERT: *Le problème de l'acte de foi* (Louvain, 1945) pág. 158.
7. HARENT, en DTC VI/1 (art. Foi) col. 117.
8. Cfr. SUÁREZ, *De fide, disput. IV, sect. V, n.° 3.* ("Opera", edit. Vives, 1958, tom. XII, pág. 132).

"fidem divinam" sustituye en el cuerpo del capítulo la cláusula "*quae humanae salutis initium est*" [9].

Todo esto es posible. Pero examinando las Actas del Concilio, lo único que se advierte es la intención de los PP. conciliares de insistir en el carácter sobrenatural y saludable de la fe que responde a la revelación de Dios, para distinguirla de la *fe religiosa,* de que hablan los racionalistas, refiriéndose al conocimiento natural de Dios. Por eso es preciso destacar que la fe, que pretende definir el Concilio, es una fe que salva, una fe que nos implanta en el orden de salvación, puesto que es "el comienzo de la salvación".

Esta fe, muy diversa de la adhesión de que hablan los autores racionalistas, la describe el Concilio con diversos rasgos y con palabras tomadas del Concilio de Trento:

La fe es una virtud sobrenatural —y por lo mismo una virtud infusa— por la cual, ayudados y prevenidos por la gracia de Dios, creemos como verdadero lo que El nos ha revelado, no por las razones intrínsecas de las cosas conocidas por la razón natural, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos" (D. 1789).

No podemos olvidar la intención del Concilio, al dar esta definición, que era el combatir los errores racionalistas, en especial los de los semiracionalistas, Hermes y Günther, como se desprende de la explicación del esquema. Por eso se insiste en ese doble modo de conocimiento, que Hermes tendía a suprimir. Así lo declara Mons. Martín, el Obispo de Paderborn:

"Esta definición de la fe descarta el error capital de los racionalistas, quienes, aun cuando hablen de la fe, niegan la fe propiamente dicha; pues niegan todo motivo de la fe considerada en sí misma, suprimen la autoridad de Dios que revela, y, si hablan de la fe religiosa, la entienden como una persuasión nacida de la ciencia natural o de la evidencia intrínseca de la verdad" [10].

Hay, además, algo claro en esta definición: No se trata de actos preparatorios a la justificación, sino que se trata de un don permanente, de una verdadera virtud sobrenatural. Bastarían las palabras claras y terminantes del texto, pero las observaciones de los Padres y las respuestas del Relator oficial lo demuestran hasta la evidencia:

a) Entre otras enmiendas, el Obispo de Urgel proponía la siguiente:

"Loco "virtutem" dicatur "assensum", quia agitur de quolibet actu fidei; et quia sunt qui fidei sine caritate verae virtutis nomen denegant" [11].

Esta enmienda fue rechazada:

"Non censuit Deputatio hanc emendationem admittendam esse; et ratio haec est, quia omnino hoc loco de virtute fidei agitur, non de actu; et ut

9. Harent, DTC, loc. cit.
10. *Col. Lac.* VII, 166.
11. Ibid., 157.

haec idea exprimatur, opportunior nobis videbatur haec vox *virtutem:* fides est virtus supernaturalis"[12].

La intención del Concilio es manifiesta.

b) En este mismo capítulo, un poco más adelante (§ 5) se habla expresamente de la necesidad de la fe. De nuevo se copian frases enteras del Concilio de Trento. En el esquema propuesto al examen de los Padres se dice:

"Quare, sicut nemini umquam sine illa (fide) contigit iustificatio..."[13].

Alguien sugirió la idea de que en vez de decir "ninguno ha conseguido la justificación sin la fe", debería decirse: "Ninguno de aquellos que han llegado al uso de la razón", pues con esta breve adición se excluyen todos aquellos que deben exceptuarse, los párvulos y los amentes (imbecilles), los cuales sin conocer y profesar la fe, consiguen la justificación solamente con el bautismo"[14].

De nuevo tiene que advertir el Obispo de Paderborn acerca de esta proposición:

"Haec emendatio iam von videtur fundata. Nam hic agitur de fide ut virtus, non de fide ut actus spectata; et sicut omnes nos scimus, haec fides tamquam virtus spectata est etiam in pueris baptizatis, quia fides infunditur per sacramentum baptismi"[15].

No podíamos desear mayor claridad.

c) Pero no es ésta la única ocasión en que se expresa en este sentido el Relator oficial. Más de una vez procura salir al paso de las dificultades, recordando a los Padres que el Concilio no ha querido definir nada sobre la necesidad del acto de fe. Incluso se modificó la redacción de este párrafo suprimiendo las palabras con que comenzaba: "*Haec illa est fides,* sine qua impossibile est placere Deo"[16], a fin de destruir la conexión entre los párrafos 4.° y 5.°, y evitar de este modo la impresión de que se declara como necesario para la salvación un acto de fe católica[17].

Esto es importante. El Relator oficial declara que el Concilio no quiere determinar nada sobre la necesidad del acto de fe para salvarse. Esto lo deja como cuestión libre entre los teólogos, y se tuvo buen cuidado de redactar el decreto de tal suerte que nada prejuzgase sobre esta necesidad. Los Padres sólo intentan declarar la necesidad de la virtud de la fe, como virtud sobrenatural y virtud infusa, que acompaña necesariamente al estado de gracia. Más aún; el Relator oficial declara paladinamente que es falso el que todos tengan necesidad de hacer un *acto de fe católica* para salvarse[18].

12. Ibid., 170.
13. Ibid., 73.
14. Ibid., 160, obs. 58.
15. Ibid., 178, emend. 58.
16. Ibid., 173.
17. Ibid., 160, emend. 54; *Relat.* col. 177-178.
18. Ibid., 178.

Sobre este punto, el P. C. Pozo ("Est. Eccles." 34 (1960) 143-145) observa: "La expresión "fe católica" en el Vaticano no es sinónima de fe divina sobrenatural. Precisamente la enmienda 54, a la que el Relator alude, da muy claramente el estado de la cuestión y explica el sentido de la corrección, que fue aceptada". — Cita en latín

Ante estos datos nos podemos preguntar: ¿Es posible que los Padres del Concilio Vaticano tomaran esta actitud, si el Concilio de Trento hubiese definido o hubiese expresado claramente la necesidad del acto de fe para la salvación?

---

parte del texto de la observación y comenta: "En otras palabras, se trataba de salvaguardar la posibilidad de salvarse fuera de la pertenencia *re* a la Iglesia por un acto de fe estricta (pero que no sería fe católica) en aquellas verdades (Dios existe y es remunerador), que son necesarias con necesidad de medio" (págs. 145-146).

Vamos nosotros a exponer por orden lo que proponía la enmienda 54, y el comentario del Relator oficial. En esta enmienda se proponían tres correcciones: 1) Suprimir las palabras "*haec est illa fides*" con que se encabezaba el párrafo quinto.

2) Suprimir las palabras "*porro fide divina*", con que comienza el párrafo cuarto.

3) Suprimir el demostrativo "*huic*" en la frase "*ut autem huic officio*" del párrafo quinto.

Dos de estas correcciones —la primera y la tercera— fueron aceptadas. La primera pedía que se suprimiera la cláusula "haec est illa fides"... ¿Por qué? — El autor de esta enmienda la razona así: "porque parece iudicar que aquella fe, sin la cual es imposible agradar a Dios, es aquella por la cual creemos todas las verdades reveladas por Dios y propuestas por la Iglesia. En este caso se quita la distinción entre verdades que se han de creer con *necesidad de medio,* y verdades que se han de creer con *necesidad de precepto*" (Col. Lac. 160).

La Deputación aceptó, en parte, esta enmienda, y en vez de iniciar el párrafo quinto: "Haec est illa fides, sine qua impossibile est placere Deo", se cambió del siguiente modo: "Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo..." La razón de esta mutación la da el Obispo de Paderborn: "Sublato sic nexu inter hanc quartam et sequentem quintam paragraphum evanescit difficultas inde orta, *quod quasi videretur omnibus necessarius ad salutem actus catholicus fidei.* Haec difficultas iam remota est, quia nexus ille inter paragraphum quartam et quintam iam sublatus est" (Col. Lac. VII, 177).

Al día siguiente, resume y repite la misma razón: "Rationem huius mutationis iam hesterna die vobis, Rmi. Patres, exposui, nempe ratio, ut paucis repetam, haec est, ut intimus ille nexus inter praecedentem et hanc paragraphum tollatur, *ne videretur omnibus ad salutem necessarium esse actum fidei catholicae;* nam hoc falsum esset" (Ibid. 178).

Ante estos textos es difícil sacar las consecuencias que señala el P. Pozo. Y estos son los únicos que se refieren a la cuestión de nuestro trabajo. Veamos, no obstante, la otra corrección, que fue aceptada. La razón de proponer el cambio era la siguiente:

"Et ne confundatur *officium amplectendi fidem christianam,* quando nosci potest, cum fide necessaria necessitate medii, de qua loquitur citati apostoli textus; in phrasi, ut autem *huic officio,* supprimenda videtur vox *huic*".

Dos cosas se afirman en esta corrección: 1) Que la fe de que habla el Apóstol es la fe necesaria para la salvación.

2) Que no se debe confundir esta fe necesaria con necesidad de medio con la obligación de abrazar la fe cristiana.

En esta segunda parte sí podemos admitir que se trata de la pertenencia a la Iglesia, y a esto debe referirse el P. Pozo en el comentario antes citado. Pero esto ya no tiene relación directa con la cuestión que nosotros tratamos. Creo que aquí se pasa del sentido *subjetivo* de la fe (acto o virtud infusa de la fe) al sentido *objetivo:* materia que se ha de creer, verdades que se deben abrazar, e incluso pertenencia a la Iglesia, que nos propone tales verdades o que forma parte de la revelación. Este sentido está fuera de nuestra cuestión.

— Francamente, creemos que no.

2) El Concilio trata, por consiguiente, en este capítulo de la virtud de la fe, de una virtud sobrenatural e infusa. ¿Qué sentido tiene aquí la palabra *virtus?*

— Creemos que no hay ningún misterio. El Concilio toma esta palabra en el sentido corriente de la teología, y así la debemos entender. Si le hubiera dado un sentido particular, lo hubiera declarado. Se trata, por lo mismo, de un principio permanente que inclina a bien obrar, no de un acto pasajero. La Iglesia no canoniza los conceptos filosóficos. No podríamos decir, por consiguiente, que de la afirmación de que la fe es una virtud sobrenatural se sigue necesariamente que es un hábito operativo distinto de la gracia con toda la problemática filosófica y teológica que estos conceptos encierran.

Pero sí es cierto que se trata de un don permanente, distinto del alma, que afecta a ésta en orden a la vida eterna. A esa realidad sobrenatural se le llama *virtud,* porque se ordena a capacitar las potencias del alma para su fin sobrenatural, y por lo mismo, para obrar conforme a ese fin. No obstante, es preciso recordar que los hábitos y virtudes sobrenaturales se distinguen bajo varios aspectos de los naturales, no solamente por su origen; por eso no podemos aplicar los conceptos filosóficos con exactitud matemática a las realidades sobrenaturales [19].

3) ¿Se comprende también en esta definición la fe informe? Con otras palabras: ¿Se puede llamar también a la fe informe virtud?

— Aquí entran en juego varias cuestiones teológicas:

1.ª ¿Se infunden en el adulto los hábitos de la fe y de la esperanza antes que la caridad y la gracia?

2.ª ¿Se puede llamar virtud a esta fe que precede a la justificación?

3.ª ¿Se debe llamar virtud a la fe informe, cuando se pierde el hábito de la caridad por el pecado?

4.ª ¿Es la fe informe el mismo hábito específico que la fe formada?

El Concilio no quiso bajar a estos detalles, que no son necesarios para custodiar el depósito de la fe, dejando libertad de opinión a los teólogos. Por eso no podemos esperar una solución explícita en los textos conci-

19. El P. ABÁRZUZA resume así las diferencias entre los hábitos sobrenaturales y los naturales:

"*a*) Quod habitus *substantivi* praedicamentales subiectentur in corpore, non vero in eius potentiis; gratia autem sanctificans subiectatur in essentia animae.

b) Quod habitus praedicamentales subiectum disponunt vel bene vel male in ordine *ad propriam eiusdem subiecti naturam;* gratia vero sanctificans, e contra, et virtutes supernaturales subiectum disponunt in ordine ad naturam *altiorem,* nempe divinam.

c) Quod habitus praedicamentales naturales praesuponunt in natura *posse agere;* habitus, e contra, supernaturales dant ipsum *posse agere,* in quo isti habitus *potentiis* assimilari debentur, et de ipsis non parum participant" *(Manuale Theol. Dogmat.* edit. 2.ª (Madrid, 1956) pág. 541.

liares. Lo único que podemos admitir es que ciertos textos favorecen más a tal o cual opinión.

En este mismo capítulo, al hablar de la fe, se leía en el primer esquema:

> Quare fides ipsa in se, etiamsi *nondum* per charitatem operetur, donum Dei, et actus eius opus est ad salutem pertinens"[20].

Este texto ha sufrido una pequeñísima corrección, que no carece de importancia. Nos la explica así el Obispo de Paderborn:

> "Animadverto enim, Rmi. Patres, quod Deputationi fidei haec vox *non* praeplacuit voce textus "nondum", ut scilicet nobis non possit attribui opinio, ac si habitus fidei possit esse in animo ante iustificationem"[21].

Dos cosas importantes se deducen de esta observación y del texto del Concilio: 1) La expresión *fides ipsa in se* equivale a *habitus fidei,* o virtud infusa de la fe. Al contraponer la fe a su acto se supone la existencia de un hábito, o al menos de un principio permanente, que da origen a ese acto. No nos detenemos en la prueba, porque nos parece evidente.

2) Al reemplazar la palabra "nondum" por "non", los Padres demuestran que no están dispuestos a favorecer la opinión de los que sostienen que antes de la justificación se pueda dar el hábito de la fe. No faltan, en efecto, quienes admitan que antes de la primera justificación se puede dar el hábito infuso de la fe, aun cuando no se posea la virtud de la caridad[22]. Esta opinión no fue del agrado de los Padres del Concilio. Por otra parte, difícilmente se puede conciliar con las enseñanzas de Trento: "In ipsa iustificatione... haec omnia simul infusa accipit homo...: fidem, spem, et caritatem" (Dz. 800).

Naturalmente, esto sólo tiene aplicación cuando se trata de la primera justificación. Muy diverso es el caso del que, una vez justificado, pierde la gracia y la caridad por el pecado. Sobre esto también declaró terminantemente el Tridentino que la fe —el hábito infuso de la fe, dirán los teólogos— no se pierde con el pecado. (Dz. 838.)

Nos parece asimismo que entre los Padres del Concilio goza de preferencia la opinión de que *la fe informe* se puede llamar también virtud[23]. Lo deducimos de la observación 17 ya citada del Obispo de Urgel:

---

20. *Col. Lac.* VII, 173.
21. Ib. 175.
22. "De hoc multi juniores et etiam de numero thomistarum dicunt quod fides non infunditur sine caritate, ita quod si quis baptizetur in mortali, recipiet characterem, non tamen fidem. Et probabile est hoc. Sed credo quod secundum sanctum Thomam infundatur fides, dato quod homo sit in peccato mortali morali (id est: contra virtutem moralem), de quo in II-II, q. 6, a. 2 ad 3, ubi videtur dicere quod *potest infundi fides sine caritate.* Ita ergo dico, quod nec fides est connexa cum caritate quoad infusionem" (In II-II, q. 4. a. 4). Lo mismo admiten Soto, Cayetano y Báñez. (Cfr. GARRIGOU-LAGR., *De Virt. Theol.* (Torino, 1948) págs. 196 y 235.
23. Cfr. VACANT: *Etud. Theol.*, tom. II, pág. 27; R. AUBERT, *Le problème...* página 160, not. 15.

"Hay quienes niegan que se pueda llamar virtud a la fe sin la caridad"[24]. No obstante, no quisieron suprimir el vocablo "virtud".

También nos parece obvio que no se puede limitar la definición del Vaticano a la fe animada por la caridad. Equivaldría a decir que sólo tienen la virtud de la fe el grupito de justos que viven en gracia, lo cual tampoco estaría muy conforme con las enseñanzas del Conc. Tridentino. Creemos que esta definición comprende tanto el hábito de la fe formada como la fe informe. De la misma opinión es el P. Garrigou-Lagrange[25].

Como resultado de lo dicho tenemos:

a) El Conc. Vat. en la ses. III, cap. 3 habla del hábito infuso de la fe, no del acto de fe.

b) Este hábito puede ser formado o informe. La definición abarca ambos casos. Por lo mismo también al hábito informe se le puede aplicar el vocablo "virtud", aunque de un modo perfecto sólo le conviene a la fe animada por la caridad.

c) La fe informe es también un don de Dios, es verdadera fe teológica, y sus actos nos ponen en camino de salvación.

d) El hábito de la fe no se infunde antes de la primera justificación. Esto se puede deducir de los textos y de las Actas del Concilio, aun cuando muchos teólogos sostengan lo contrario.

e) Por nuestra parte, a modo de *theologumenon*, podemos añadir, siguiendo a Sto. Tomás, que el hábito informe de la fe es específicamente el mismo que el de la fe formada[26], y que la fe que precede a la primera justificación no es virtud, porque no se trata de un hábito infuso, de un principio permanente, sino de gracias actuales con que Dios dirige y prepara el alma para la justificación. Le falta el carácter de fijeza, de cualidad permanente, para que pueda llamarse virtud.

II. EL CONCILIO DE TRENTO

El Concilio de Trento se ocupa de la fe —sobre todo de la justificación por la fe— con mucha mayor detención que el Concilio Vaticano. Era un punto doctrinal básico en la sistemática de los Reformadores, y era preciso tratar a fondo estas cuestiones. Las discusiones se siguen casi sin interrupción durante varios meses.

Las palabras de ambos concilios, por lo que se refieren a nuestra cuestión, son casi idénticas. No obstante, se han querido ver divergencias en cuanto al sentido y al alcance de las mismas. Nos toca ahora examinar este punto.

---

24. *Col. Lac.* VII, 157.
25. *De Revelat.*, vol. I (Romae, 1950) pág. 402.
26. *S. Theol.* 2, 2, q. 4, 4.

Son muchos los autores que creen que el Concilio de Trento, al hablar de la necesidad absoluta de la fe, se refiere al *acto,* y no a la *virtud infusa* de la fe. Les mueve, en parte, el buen deseo de encontrar una prueba segura en el magisterio eclesiástico para probar la tesis teológica de la necesidad absoluta del acto de fe para la justificación de los adultos.

Esto que, a primera vista, parece no tener importancia, puede ser de gran transcendencia. Porque todos admiten que la virtud infusa de la fe es absolutamente necesaria para la justificación. La fe puede subsistir sin la justicia, es decir, sin el estado de gracia; pero no puede haber justificación posible sin la fe, porque la fe es parte integrante de la justificación. Sobre esto no hay discusión posible entre los teólogos.

Por el contrario, cuando se trata de la *necesidad del acto de fe* para la justificación, es preciso matizar mucho más de qué necesidad se trata. Y en esto ya no están tan de acuerdo los teólogos:

a) Unos creen que se trata de una necesidad de medio, pero que se puede suplir de otro modo, en caso de ignorancia invencible.

b) Otros defienden la necesidad de medio absoluta, de suerte que no puede suplirse en ningún caso ni con nada.

Con esta cuestión va unida la necesidad de creer explícitamente algunas verdades reveladas. La misma necesidad que se establezca respecto al acto de fe, ha de defenderse respecto a las verdades que se han de creer con fe explícita. El determinar qué verdades sean éstas, es ya una cuestión particular ulterior.

Por aquí puede verse cómo no carece de importancia la interpretación que se dé a las palabras del Concil. Tridentino. Uno de los que han defendido con más tesón que el Concilio de Trento habla de la necesidad absoluta del acto de fe —necesidad de medio *in re*— para la justificación de los adultos es el P. Harent, en su magnífico estudio *Infidèles* del DTC. Le han seguido muchos autores [27].

Nosotros no queremos polemizar, y menos tratándose de estudios que han salido hace ya muchos años. Nos limitamos a exponer la doctrina del Concilio según se desprende del estudio de sus Actas. Sólo secundariamente aludimos a las interpretaciones contrarias.

Los textos que más interesan a nuestro objeto son los capítulos 7. y 8. de la sesión VI:

cap. 7. = "Sine qua (fide) nulli umquam contigit iustificatio..."
cap. 8. = "Fides est humanae salutis initium..."

En el cap. 7. el problema que se plantea es el siguiente: ¿Se trata del acto de fe o de la virtud de la fe?

En el cap. 8. la cuestión es: ¿Se habla de la fe informe o de la fe formada?

27. Véanse los autores citados en la nota 5 de este trabajo.

Estudiaremos estos puntos guiados por el contexto y por la historia de estos capítulos.

A) *Cap. VII*

1. — En este capítulo séptimo se pretende estudiar la esencia, las causas y los efectos de la justificación. Al hablar de la causa instrumental se encuentra la frase discutida: "sine qua nulli unquam contigit iustificatio" (Dz. 799).

Examinado todo el párrafo, nadie duda de que en la última parte de este capítulo se trata de la virtud de la fe. Entre los efectos de la justificación se señala la infusión de las tres virtudes teologales:

"Unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum *haec omnia simul infusa* accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur: *fidem, spem et caritatem*. Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit. Qua ratione verissime dicitur, *fidem sine operibus mortuam,* et otiosam esse" (Dz. 800).

Esta es la fe, que antes de recibir el bautismo, piden de la Iglesia los catecúmenos, cuando piden la fe que da la vida eterna. La fe que se infunde juntamente con la esperanza y la caridad, la fe que es principio de unión al Cuerpo místico de Cristo, es evidentemente la virtud infusa de la fe. Las alusiones constantes que se hacen al ritual romano del bautismo lo demuestran hasta la evidencia [28].

Algunos Padres pidieron que se pusiera expresamente el término "Habitus" [29]. El Obispo de Canarias desea que se ponga el término "habitus", aunque también pudiera ponerse el de "virtus" [30].

Estas proposiciones, propuestas a votación, no obtuvieron mucho resultado. Los Padres querían evitar en el texto del Decreto los tecnicismos escolásticos. No obstante, demuestran plenamente que se trata de la virtud infusa de la fe.

2. La primera parte de este capítulo trata de las causas de la justificación. Como causa instrumental se pone el bautismo, que es el sacramento de la fe. Sin la fe no es posible la justificación, como tampoco lo es sin la gracia.

---

28. "La *foi* dont il est ici question ne peut être que la *vertu infuse* de la foi, soit parce que le concile de Trente l'explique ainsi, nous venons de le voir, soit parce qu'étant donné par le sacrement, elle se distingue des *actes* de foi, qui ont *disposé* l'adulte au sacrament, soit parce que le baptême la confère aux enfants eux-mêmes" (P. Harent, en DTC, VII/2 (art. *Infidèles)* col. 1782).

29. CT, V, 686; 691.

30. Ib. 690, lin. 12 s. El resultado de las votaciones de estas enmiendas fue: "Quod ponatur nomen *actus* et *habitus,* sunt 8. Quod ponatur in 8. *habitus* et in 6. non ponatur *actus,* 2. Quod ponatur *actus* in 6. et in 8. *habitus* non ponatur, 1. Remiserunt se ad legatos 18. Reliquis placent verba decreti" (6 de diciemb. de 1546 - CT V, 691, 1 ss.).

Mirado, pues, en su contexto, parece que se puede interpretar muy bien esta frase —*sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit iustificatio*— de la virtud de la fe, y no precisamente del acto de fe.

Esta primera impresión se confirma, si examinamos el contexto de donde está tomada. La expresión "sacramentum fidei" ya la usaron Tertuliano y San Ambrosio [31], pero los Padres de Trento la tomaron sin duda de San Agustín, de la epíst. 98 ad Bonif. n.º 10 [32]. San Agustín la emplea en diversas obras [33], pero en Trento debieron tener particularmente presente este texto de la epíst. ad Bonif., que se recoge también en el Decreto de Graciano [34].

El Obispo Bonifacio de Cataqua le había propuesto la cuestión cómo pueden ser bautizados los párvulos, que no pueden hacer un acto de fe, y cómo pueden responder por ellos sus padres, que no saben cómo pensarán el día de mañana ni qué pensamientos se agitan ya tal vez en aquellas cabecitas infantiles. No le pide que le conteste dando como argumento la práctica de la Iglesia: "Ad istas ergo quaestiones peto breviter respondere digneris, ita ut non mihi de consuetudine praescribas, sed rationem reddas" [35].

San Agustín ensaya una respuesta teológica. Todos los sacramentos poseen una cierta semejanza con aquellas realidades, de las que son sacramentos. Y así como decimos que el sacramento del Cuerpo de Cristo es, en cierto modo, el Cuerpo de Cristo, del mismo modo el sacramento de la fe (bautismo) es la misma fe. Creer no es otra cosa que poseer la fe: *Nihil es autem aliud credere quam fidem habere*. Por esta razón, se puede responder que el párvulo cree, aunque no tenga el *fidei affectus*, porque ha recibido el sacramento de la fe: *Respondetur fidem habere propter fidei sacramentum* [36].

Se llama aquí al bautismo *sacramentum fidei*, no precisamente porque se hace la profesión de fe, sino porque se implica la realidad de la fe, o, dicho con un lenguaje más depurado y escolástico, porque se infunde la virtud de la fe. Es precisamente la explicación que dió el Obispo de Bitonto, que fué uno de los cuatro Obispos encargados de redactar la

31. TERTUL.: *De anima*, I, 4; *ad. Marc.* I, 28; *de Pudicit.* 18, 16, etc. Para más citas vid F. REFOULÉ: *Tertullien, Traité du Baptême*, "Sourc. Chrét". n.º 35 (Paris, 1952) págs. 48, not. 2, 3, 4.
— AMBROS., *De Spiritu Sancto*, 1, 3, 4 (PL 16, 714).

32. August. loc. cit. PL 33, 364.

33. *De fid. et oper.* 6, 9 (PL 40, 202); epíst. 157, 34 (PL 33, 690) et. Existe abundante bibliografía sobre esta materia. Cfr. TH. CAMELOT: *Sacramentum fidei* en "Augustinus Magister", tom. II (Paris, 1954) pp. 891-896; J. GAILLARD: *S. Augustin et les sacrements de la foi*, en "Rev. Thom." 59 (1959) 664-703. En estos artículos puede verse amplia bibliografía sobre este tema.

34. *De consecr.* dist. 4. cap. 76: nihil est aliud.

35. *Epist.* 98, 7 (PL 33, 363).

36. Ibid. col. 364.

forma del Decreto, donde por vez primera aparece esta cláusula: "*Per sacramentum baptismi principaliter datur fides*" [37].

Es evidente que S. Agustín no distingue aquí entre virtud infusa de la fe y acto de fe. Estas precisiones se harán más tarde. Pero es innegable, como lo reconoce *Gaillard*, que cuando el Doctor de Hipona afirma "que el infante bautizado posee la fe, porque recibe el sacramento de la fe", entiende que todo infante recibe efectivamente una realidad sobrenatural, que lo convierte en "fiel", aunque no comporte ningún acto de la voluntad por parte del bautizado [38]. Esa realidad tiene hoy ya un nombre consagrado en nuestra teología: *virtud infusa de la fe.*

3. ¿Nos obliga la historia de esta cláusula a reconocer que se trata de la fe actual, y no de la fe habitual?

—Nosotros creemos que no. Recorriendo las Actas, no hemos podido convencernos de que el Concilio pretenda establecer precisamente la necesidad del acto de fe para la justificación, y que no haya de interpretarse más bien de la virtud infusa de la fe. Indiquemos sumariamente la historia de esta cláusula.

Esta frase no aparece en los esquemas del Decreto hasta el 11 de Diciembre de 1546, en la 4.ª forma del Decreto [39].

Desde el 22 de Junio del mismo año se venía discutiendo sobre el tema de la justificación. Después de los interminables discursos de los teólogos y las innumerables observaciones de los Padres, en la tercera forma del Decreto reformado no aparece todavía esta cláusula [40]. Pero no pocos Obispos pedían que se incluyera la fe entre las causas de la justificación. Les parecía que no hacían resaltar suficientemente la importancia de la fe. El Obispo de Fano pide abiertamente: "*Inter causas iustificationis debet addi fides*" [41]. El Obispo de Terracina insiste en el mismo sentido: "*Inter quas causas enumerandas in decreto fides debet nominari*" [42]. El Abad Luciano, hablando también en nombre de los demás Abades, desea que en la causa instrumental se incluya "*fides et fidei sacramentum, quod est baptismus*" [43]. La misma petición hace el General de los Servitas [44].

Para satisfacer estos deseos fue preciso hacer una nueva redacción. Después de votar algunas de las enmiendas propuestas a estos capítulos, el 11 de Diciembre los

---

37. CT V, 701, 35.
38. J. GAILLARD, art. cit. pág. 667, not. 33.
39. CT V, 700, 25.
40. Ibid., 636.
41. Ibid., 656.
42. Ibid., 653.
43. Ibid., 659. Por lo demás, la intervención de este Abad no fue muy feliz, pues tuvo varios deslices. Entre otras cosas dijo que la fe se perdía totalmente con el pecado, y se podría decir: "Si quis dixerit fidem veram et christianam posse stare cum peccatis, anathema sit" (CT V, 659). Los Padres lo tacharon de hereje, pero al día siguiente —el 24 de Noviembre de 1546— "*se ipsum recantavit*", explicó que la fe verdadera la entendía de la fe formada y sometió toda su doctrina a juicio del Sínodo. El Cardenal del Monte le hace saber que el Sínodo le perdona y le recibe como a hijo (ibid. 659-660).
44. Ibid., 665, 36.

cuatro Diputados para examinar las censuras de los Padres[45] juntamente con los Presidentes, adaptaron el capítulo octavo (= el séptimo actual), en cuya redacción aparece por vez primera la fórmula "sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit iustificatio".

No a todos agradó esta redacción, y se propusieron todavía varias enmiendas, pero éstas no afectan a dicha cláusula.

El Obispo de Bitonto (Bituntinus), en nombre de los demás diputados, da la razón de la adición de esta frase:

"Item, quod est sacramentum fidei, ut ostenderetur fidem esse causam iustificationis"[46].

El Cardenal de Jaén impugna esta adición:

"Item, quod est sacramentum fidei, dicatur ianua omnium sacramentorum"[47].

El Obispo de Bitonto le responde:

"Per sacramentum baptismi principaliter datur fides; in aliis non datur, sed conservatur"[48].

Estas palabras son autorizadas, ya que el Obispo de Bitonto fue uno de los que más intervinieron en esta redacción, y explica esta forma en nombre de los demás. No podía indicar con más claridad a qué clase de fe se refiere al decir "datur (= infunditur) fides".

Con esto no quedaban aclaradas todas las dudas ni se había agotado el tema de la importancia y de la función que ejerce la fe en nuestra justificación. Se siguió estudiando el asunto, y el 23 de Diciembre se preguntó a los Padres *"de loco dando fidei in causis iustificationis, an scilicet debeatur fidei aliquis locus in causis illis enumerandis, et quis locus debeatur"*[49].

No se precisa si se trata del acto de fe o de la virtud de la fe, ni si ha de entenderse de la fe viva o de la fe informe. Por eso las respuestas son muy variadas:

El Obispo de Armagh (Armacanus) contesta: La fe no debe nombrarse entre las causas de la justificación, porque es solamente causa dispositiva[50].

El de Porto (Portuensis): Puesto que el Apóstol Santiago dice que el justo vive de la fe, y aquí mismo en otra parte los Padres han determinado que la fe entra en el mismo instante de la justificación, no se puede decir que la fe sea sola causa dispositiva, sino que es el comienzo de la causa formal, y se podría decir: "causa formalis est ipsa caritas, cuius initium est fides"[51].

El de Lanciano (Lancianensis): Puesto que la fe entra en toda justificación, debe incluirse en alguna causa de la justificación; póngase en la causa instrumental[52].

El Obispo de Bertinoro (Britonoriensis) cree que no debe enumerarse entre las causas principales. Si se trata de las causas menos propias, entonces debería incluirse en la causa instrumental, pero el decreto no debería ocuparse sino de las principales. Ya se concede bastante a la fe, cuando se dice que "es fundamento y raíz de la justificación"[53].

El Obispo de Salpe (Salpensis) dice que la fe no es causa instrumental, porque de esto se deduciría que Dios puede justificar al hombre sin la fe, lo cual es falso,

---

45. El Arzobispo de Armagh (Armacanus), y los Obispos de Accia (Acciensis), de Bitonto (Bituntinus) y de Belcastro (Bellicastrensis). Fueron elegidos el día 15 de Julio (Cfr. CT, V, 340).
46. CT V, 701, 21.
47. Ibid., 701, 30.
48. Ibid., 701, 35.
49. Ibid., 740. 1.
50. Ibid., 740, 6.
51. Ibid.. 740, 9.
52. Ibid., 740, 34.
53. Ibid., 740, 45.

porque "sin la fe es imposible agradar a Dios"[54]. En toda esta cuestión no se ponían de acuerdo: "*Patres valde discordes et varii*", dicen las Actas[55]. Querían terminar este capítulo antes de las fiestas de Navidad, y por eso convocan a los Padres para otra sesión a las 10 de la noche del mismo día 23. Pero a algunos Padres les pareció mejor que todo este tiempo debía darse por entero al espíritu, y se desistió de tal propósito.

Pasadas las Pascuas, el día 28 de Diciembre se reúne de nuevo la comisión de los Prelados teólogos, y se escucha el parecer de los Padres sobre la misma cuestión: *an fides habere debeat aliquem locum in causis iustificationis*[56]. Continúan las mismas imprecisiones que antes.

El General de los Dominicos observa:

"Fides nihil aliud est quam dispositio ad iustificationem, in qua primus actus necesarius requisitus est fidei, quae non est pars iustitiae, neque causa formalis, quia fides formaliter facit fideles, non iustificatos, et iustitia facit formaliter iustos. Possit tamen dici quod sit aliquo modo instrumentum ex parte hominis, qui in iustificatione etiam dicitur cooperari"[57].

El General de los Conventuales completa esta observación:

"Placet dicta per Minoriensem, et per Generalem Praedicatorum, quod sit solum causa dispositiva. Si accipimus fidei habitum, tunc fides esset ponenda in causa formali, secundum doctrinam S. Bonaventurae... Igitur concludit quod fides est tantum causa dispositiva"[58].

Observemos, en primer lugar, cómo todas estas explicaciones no tratan de interpretar la frase que discutimos —*sine qua nulli unquam contigit iustificatio*— sino que todas se refieren a la cuestión más general: *en qué género de causas se ha de colocar la fe, o qué puesto ocupa la fe en las causas de la justificación.* Las respuestas adolecen de la misma falta de precisión que en la sesión anterior. Tanto el General de los Dominicos como el de los Conventuales parecen referirse únicamente a la fe que dispone a la justificación y, por consiguiente, tratan de señalar la influencia que tiene el acto de fe que precede a la misma justificación. Pero ya el General de los Conventuales advierte que, si se entiende del hábito de la fe, debería incluirse en la causa formal.

La cuestión no avanza, y tropieza siempre con las mismas dificultades: Unos creen que debe incluirse en la causa material o dispositiva, otros en la instrumental. Unos la entienden de la fe que dispone, a la justificación, otros de la fe que justifica, y por eso prefieren incluirla en la causa formal.

No puede negarse que en toda esta cuestión —qué lugar debe concederse a la fe en las causas de la justificación— muchos Padres lo entendían del acto de fe. Pero también hemos visto que otros muy representativos lo entendían de la virtud de la fe o de la fe en general. No se puede

54. Ibid., 741, 3.
55. Ibid., 741, 11.
56. Ibíd., 741, 18.
57. Ibíd., 741, 23.
58. Ibid., 741, 28.

interpretar el Decreto por lo que haya dicho algún que otro Padre, sobre todo si se trata de discursos pronunciados al principio de las discusiones [59].

Personalmente estamos convencidos que todas estas discusiones y opiniones arrojan muy poca luz para una interpretación auténtica del texto del Decreto. La interpretación habrá que deducirla más bien del contexto y de las fuentes de donde está tomada la frase que comentamos, según lo hemos hecho al principio. Porque las discusiones interminables de los Padres en torno a este capítulo no siempre tuvieron repercusión en el texto del Decreto y no coinciden con la cuestión que nos hemos planteado desde un principio, sobre si debe entenderse de la virtud de la fe, o del acto de fe. En vista de las dificultades insuperables que hallaron para resolver satisfactoriamente la cuestión tal como ellos se la habían planteado —de loco dando fidei in causis iustificationis— se prescindió en el texto definitivo de lo que había sido causa de tantas discusiones, de suerte que ya no se dice que la fe es causa instrumental o dispositiva, o formal de la justificación, sino que evitando todos esos conceptos controvertidos, y queriendo por otra parte incluir de algún modo la fe, se creyó hallar una solución feliz poniendo como causa instrumental el bautismo, añadiendo "*quod est sacramentum fidei, sine qua...*".

Es digna de leerse íntegra la respuesta de Scripando a esta cuestión:

> "Es una cuestión muy difícil el querer determinar la justificación según los cuatro géneros de causas, y señalar en qué género se ha de poner la fe, o si no se ha de incluir en ninguna causa, cómo se ha de hacer mención de ella, ya que S. Pablo le da tanta importancia, como se puede ver en todas sus epístolas. Porque lo que se refiere a la justificación, lo podemos aprender en la Sda. Escritura y en los Doctores antiguos de la Iglesia; pero de las cuatro causas no se hace allí mención: *nulla certe ibi mentio, nulllum verbum.* Debemos, por consiguiente, recurrir a los teólogos más recientes, sobre todo a Sto. Tomás, que ha hablado con más claridad sobre estas materias."

Y después de recoger algunos textos del Angélico sobre la causa principal y sobre la función de la fe en la justificación, hace notar que Santo Tomás no se entretiene en hablarnos de la causa final, ni de la materia, ni del instrumento, y continúa:

> "Ex quo patet non posse fidem reponi in aliquo genere causae, et praesertim inter dispositiones. Nam sermo est *non de fide, quae disponit, quae est informis, sed de ea quam commendat Apostolus dicens, quod iustificat,* de qua Thomas ait: Haec fides,

59. Muchas veces se trata de estudios preliminares antes de la redacción del Decreto. El P. Harent, por ejemplo, cita las siguientes palabras del obispo de Badajoz acerca del cap. 8.° del actual decreto: "Cum enim dicit ad Rom. 3 et 4 iustificari nos per fidem, se explicat dicens, *per actum scilicet fidei,* atque ita intelligit *de fide actuali,* non habituali" (CT V, 324). Estas palabras fueron pronunciadas el 10 de Julio, antes de que se hubiera presentado ninguna redacción del Decreto. — El que habla a continuación del Obispo de Badajoz afirma "que sólo quiere referirse a la *fe viva y animada por la caridad*" (Ibid. 325), y el Obispo de Milos habla expresamente, al explicar esta misma cuestión "quid est per fidem iustificari", de "*habitus nobis inhaerentes*" (Ibid. 331).

ex qua est iustitia, non est fides informis, de qua Iacobus ait: "Fides sine operibus mortua est"; sed est fides per caritatem formata, de qua dicitur: In Christo Jesu neque circumcisio" etc.

Praeterea, si dicitur fides eatenus iustificare, quatenus disponit, male diceretur, quod opera non iustificant; nam et ipsa quoque disponunt, ut in decreto declaratur."

Y termina con esta sentencia digna de tenerse en cuenta: "Sed has angustias nobis parit philosophia, dum volumus ex eius praescripto de divinis loqui mysteriis" [60].

Vemos, pues, que las Actas no nos autorizan a interpretar el texto del Concilio, como si hubieran querido los Padres referirse solamente al acto de fe, y no a la virtud de la fe, en cuyo caso concuerdan plenamente este texto con el del Concilio Vaticano. Si en todo lo que sigue del cap. 7.º se habla de la virtud de la fe, no vemos por qué precisamente esta cláusula ha de referirse expresamente al acto de fe.

Es cierto que el capítulo sexto habla del acto de fe, y define tal acto. En esto estamos plenamente de acuerdo con el P. Harent y demás autores. Consta incluso que muchos pidieron que las frases "per fidem, per spem" que figuran en las primeras redacciones del capítulo sexto, se sustituyeran por estas otras: "per actus fidei, spei" [61]. Y si bien, para evitar la terminología filosófica no se admitieron estas enmiendas, se sustituyeron en cambio por las expresiones "credentes, fidentes", para indicar que en este capítulo no se trata de la virtud infusa de la fe, sino de un acto anterior a la justificación [62].

En el capítulo 7.º, por el contrario, se trata de la misma justificación y de sus causas, hablando expresamente de las virtudes infusas. Y no se puede decir, con el P. Harent [63], que nada se nos advierte de un cambio, puesto que, además de ser capítulos distintos, en el cap. 6.º se habla de la preparación a la justificación, y en el 7.º de la justificación en sí misma. ¿No constituye la misma materia suficiente transición?

4. Todavía podemos añadir a favor de nuestra interpretación algunas razones doctrinales:

a) Si se entiende la frase "sine qua nulli unquam contigit iustificatio" del acto de fe, habría que decir que está definido por el Concil. de Trento la necesidad absoluta del acto de fe en los adultos para la justificación. Esto no se atreven a decirlo los mismos que con tanto empeño propugnan que el Concilio habla de la fe actual [64]. Y no se puede decir que se trata de una frase incidental, sin importancia. Se trata de una afirmación categórica y absoluta, que fue incluída en el decreto después

60. CT V, 743, 1-31.
61. Ibi., 681, 8.
62. Cfr. R. AUBERT, *Le problème*... pág. 79.
63. DTC VII/2 (art. *infidèl.)* col. 1775.
64. Cfr. P. HARENT, DTC, VII/2, col. 1779: "Sauf meilleur avis, les textes conciliaires ne nous semblent pas assez clairs pour établir une telle volonté et une telle obligation, une *definition* au sens rigoureux du mot, une definition certaine".

de ensayar otras muchas fórmulas, y obtuvo la aprobación unánime de los Padres.

Referido este texto al acto de fe, no hubiera hallado tal unanimidad, ya que no todos los teólogos admitían tal necesidad absoluta del acto de fe para la justificación [65].

b) El Concilio afirma sin restricción que "nadie puede ser justificado sin la fe". Esta proposición, entendida del acto de fe es falsa, pues los niños se justifican sin ese acto. Por lo mismo las palabras del Concilio de Trento tienen difícil explicación, si se interpretan del acto de fe.

A este reparo doctrinal se suele responder que en esta sesión el Concilio trata únicamente de los adultos. No podemos negar que en toda la sesión VI se estudiaban los problemas de la justificación en los adultos, lo mismo que en la V se estudió el caso de los infantes. Esto nos consta por numerosos testimonios del Decreto y de las Actas [66]. Podría, pues, entenderse sin ningún inconveniente doctrinal, restringiéndolo al caso de los adultos.

No obstante, la frase es demasiado categórica y absoluta para que no exigiera alguna atenuación, si se hubiera de limitar a los adultos, excluyendo, por tanto, a los niños y amentes. Hay que tener presente que la

65. Suelen citarse a este respecto, prescindiendo de otros autores heterodoxos, a Luis Vives, Vitoria, Domingo de Soto, Audrés Vega, Ripalda. Más recientemente defienden algo semejante Straub y Gutberlet. Sobre esta materia puede verse un estudio amplio del P. T. URDÁNOZ: *La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la Escuela Salmantina*, en "Cienc. Tom." 59 (1940) 398-414.

66. *a*) El mismo título "iustificatio impii" parece indicarle (Dz. 796 ss.). Vemos incluso que en el plan propuesto por los Legados el 30 de Junio de 1546 sobre esta materia llevaba por título: *De iustificatione adultorum*" (CT V, 281).

b) Los tres estados, que sirven de base a este decreto, lo confirman, pues, el orden que se propuso fue el siguiente:

1) Del infiel que se convierte a la fe, o de la primera justificación.

2) Del hombre justificado, cómo se conserva y aumenta su justicia.

3) Del hombre caído, cómo se levanta y recupera la justicia (Ibid.).

c) Las expresiones de estos capítulos nos recuerdan constantemente que los Padres sólo tienen en perspectiva a los adultos: se insinúa el voto del bautismo (Dz. 796), se consigna expresamente que se trata de los adultos ("iustificationis exordium in adultis" - Dz. 797), la descripción de los *actos de fe*, esperanza y caridad sólo puede referirse a los que tienen uso de razón (Dz. 798).

Es innegable que en toda esta sesión se trata principalmente de los adultos. Pero esto no quita fuerza al argumento que damos en el texto: una doctrina formulada de un modo tan universal, sin restricción alguna, ¿debe entenderse exclusivamente de los adultos?

Notemos además cómo todos estos argumentos no tienen mucha aplicación al capítulo 7.º, en que se habla de la justificación en sí misma. En cambio es indudable que lo que en este capítulo se afirma sobre los dones y virtudes infusas tienen perfecta aplicación a los infantes.

Por lo demás, no vale la pena acumular argumentos para probar que las palabras del decreto se refieren principalmente a los adultos. Toda la teología se preocupa casi exclusivamente de los adultos, puesto que solamente ellos pueden tener creencias, practicar virtudes, adquirir obligaciones...

doctrina de este capítulo sobre la justificación y sus causas expresa una doctrina universal que comprende a todos los hombres. Para todos, infantes o adultos, la causa final es la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; la causa eficiente es Dios, la causa meritoria es la Pasión de Cristo, y la causa instrumental, es el bautismo, que es el sacramento de la fe. El hacer especial mención del bautismo en la causa instrumental, parece indicar que se tiene también presente el caso de los niños.

Sería ridículo el creer que la doctrina expuesta en la sesión V sobre el pecado original sólo tiene aplicación a los niños y el Concilio no tiene para nada en cuenta los adultos [67]. El mismo inconveniente se seguiría de interpretar únicamente de los adultos los capítulos de la sesión sexta.

c) Tenemos además el hecho de que el Concilio Vaticano cita literalmente las mismas expresiones del Concilio de Trento, y las refiere a la virtud de la fe, excluyendo expresamente toda frase que pudiera interpretarse de la necesidad del acto de fe. ¿Sería posible esta actitud y esta reserva en los Padres del Conc. Vaticano, si en Trento se hubiera afirmado claramente la necesidad del acto de fe?

¿Cómo explicar, además, el que los textos del Conc. de Trento pasen al Conc. Vaticano con un sentido diverso? ¿Es eso posible?

—Teóricamente hablando, creo que sí es posible, con tal que no se trate de sentidos opuestos. El P. Harent se ocupa de esta cuestión y trata de resolverla satisfactoriamente [68]. Pero en el caso presente, creemos que no es necesario recurrir a este extremo, porque no existe la diversidad que se supone.

Con gusto, pues, suscribimos las palabras del P. Beraza:

> "Trid. sess. 6. cap. 7. loquitur de fide habituali; quod patet, tunc quia fides actualis non infunditur in ipsa iustificatione, tum quia concilium in capite praecedenti locutum fuerat de fide actuali, tanquam de necessaria dispositione ad iustificationis gratiam suscipiendam, tum quia in cap. 7 loquitur de fide, quae infunditur in omni iustificatione, etiam parvulorum, qui sane fidem actualem habere non valent" [69].

Aunque estas palabras aluden más bien a la segunda parte, se pueden aplicar a todo el capítulo.

B) *Cap. VIII: Fides est humanae salutis initium...*

El cap. 8. está consagrado a la función que desempeña la fe en nuestra justificación. Se intentaba, principalmente, explicar el sentido de los textos paulinos de Rom. 3, 28: "*Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis*" (Cfr. Rom. 3, 22, 24), y Gal. 2, 16: "*Scientes autem quod non iustificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem...*"

¿Qué quiere decir S. Pablo, cuando asegura que "somos justificados

67. Cfr., v. gr., can. 5, Dz. 792.
68. DTC VII/2, col. 1780 s.
69. *De virt. infus.* (Bilbao, 1929) pág. 418.

por la fe"? — Nos hallamos ante un problema crucial de la doctrina protestante — por eso los Padres ponen todo el interés en estudiar este punto.

Se proponen esta cuestión el 22 de Junio del año 1946. Entre los seis artículos propuestos para su estudio a los teólogos menores, el tercero versaba sobre "cómo se ha de entender la fórmula: el hombre es justificado por la fe" [70].

Las discusiones se suceden casi ininterrumpidamente durante varios meses, en las cuales se observa gran variedad de opiniones. Es difícil reducir tanta variedad de pareceres a grupos homogéneos. No obstante, se podrían distinguir con mayor o menor exactitud estas tendencias:

a) Los Tomistas, siguiendo las huellas de Sto. Tomás [71], se fijaban más bien en la virtud de la fe informada por la caridad, infundida en el alma al mismo tiempo que la gracia santificante. Era la interpretación más corriente en la Escolástica, según confesión del propio Vega [72].

b) Los Escotistas insistían más en la parte del hombre en la obra de la justificación. Para ellos, la fe de que habla S. Pablo, es, ante todo, la fe actual. Muchos lo interpretan del acto de fe informe, preparatorio a la justificación y que precede a la infusión de la gracia. Andrés Vega es el autor más representativo de esta tendencia. En el pequeño resumen que se conserva de su intervención en esta primera fase de estudio, se dice: "Dicimus hominem iustificari per fidem, scil actu per fidem, non habitu" [73].

c) Todavía podemos señalar otra tendencia, la de los Agustinianos, para quienes la fe tiene una importancia decisiva no sólo en la preparación y en el instante mismo de la justificación, sino en todo el proceso de la justificación, ya sea como disposición, ya sea en el momento mismo de la justificación, ya sea en su crecimiento y aumento. El más destacado de esta tendencia es Seripando, el General de los Agustinos, que ejerció notable influencia en la redacción del Decreto.

La dificultad de esta opinión consiste en no precisar bien el carácter de esta fe, pues, evidentemente, no se trata de la misma clase de fe —formada o informe— en todas las etapas.

Estos modos diversos de enjuiciar el problema se advierten constantemente en las respuestas de los Padres, como luego veremos [74].

70. "Quomodo intelligendum sit iustificari hominem per fidem" (CT V, 261, 31).

71. *In Rom.*, cap. 4, lect. I, 3-4; I-II, q. 113, a. 4.

72. *Opuscul. de Iustific.* (Coloniae, 1572) 728-729. Va incluído este opúsculo al final de la obra de Vega "In Concil. Trident. Decret. de iustif.", en casi todas las ediciones.

73. CT V, 275.

74. Véase el resumen de las opiniones —tal como nos lo han conservado las Actas—: "Dicitur homo iustificari per fidem, quia opera iustificationem praecedentia disponunt tantum, sed tota vis iustificationis tunc sita est in fide, ut homo credat... *Item dicitur per fidem iustificari, quae tamen non est sola, sed formatur spe et caritate.*" Estas últimas palabras serían decisivas, si reflejaran el sentir común de los Padres. Pero no era la única interpretación: "Item quia in dispositione ad iustifi-

Vamos a proceder, como en el capítulo anterior, examinando primero el contexto de donde está tomada esta frase.

1. — Cuando en este capítulo 8.º se afirma: "Fides est humanae salutis initium", ¿a qué fe se refiere? ¿A la fe que precede a la justificación, o a la fe que se infunde en la justificación?

Esta frase tiene una larga historia. El Concilio de Trento la toma literalmente de S. Fulgencio. Antes la encontramos ya en términos parecidos en S. Agustín *(initium fidei)*. De él la pudieron tomar los Semipelagianos [75]. El haber sido incluída en el Concilio Arausicano (Dz. 178) le aseguró la pervivencia en el lenguaje teológico. A nosotros solamente nos interesa ver el sentido que tiene en S. Fulgencio. Se encuentra en el prólogo de su libro "De fide ad Petrum" (PL 65, 671). Habla allí de la fe verdadera por oposición a las herejías, pero no se limita a este significado objetivo, sino que partiendo del texto de S. Pablo en la Epíst. a los Hebr. va señalando las diversas propiedades de la verdadera fe teológica. Es preciso citar el texto íntegro:

"Sine qua (fide) nulla potest prodesse, immo nec esse conversio. Apostolica quippe dicit auctoritas, *quia sine fide impossibile est placere Deo* (Hebr. 11, 6). Fides est namque bonorum omnium fundamentum. *Fides est humanae salutis initium.* Sine hac nemo ad filiorum Dei numerum potest pertinere: quia sine ipsa nec in hoc saeculo vitam possidebit aeternam".

Se advierte al instante cómo las palabras del Concilio de Trento —no solamente las que se citan literalmente— están calcadas sobre este texto de S. Fulgencio. Los efectos que aquí se atribuyen a la fe, solamente se pueden explicar de la virtud infusa de la fe, de la fe que se infunde con la gracia santificante: "Sin la fe nadie puede pertenecer al número de los hijos de Dios, nadie consigue la gracia de la justificación, nadie poseerá la vida eterna."

Y si esto sólo se cumple plenamente referido a la virtud infusa de la fe informada por la caridad, ¿podrá referirse a otra clase de fe, cuando inmediatamente antes afirma que la fe "es fundamento de todos los bienes y el principio de la salvación"?

Y si este es el sentido que tiene en S. Fulgencio, ¿por qué hemos de buscar otro en las palabras de Trento, aunque el Concilio no quisiera precisarlo taxativamente?

No obstante, no es preciso restringir tanto su significado. La historia de este capítulo nos lo demuestra.

---

cationem prima est fides. Item quia est initium et fundamentum omnis iustificationis... Per fidem iustificari intelligitur de fide actuali et habituali" (CT V, 339-340).

75. Cfr. J. Chené: *Qué signifiaient "initium fidei" et "affectus credulitatis" pour les Semipélagiens,* en "Rech. sc. rel." 35 (1948) págs. 571: "C'est probablement à lui que les Semipélagiens l'ont empruntée."

2. — Sin pretender seguir paso a paso todas las peripecias de este capítulo, vamos a recoger los datos principales que interesan a nuestro propósito.

La doctrina expresada en el Decreto final se encuentra ya sustancialmente en el Decreto propuesto el día 23 de Septiembre de 1546, preparado por el Cardenal Cervino [76]. No obstante, había algunos que deseaban hacer resaltar más el valor inicial de la fe en la justificación, por eso se redactó una nueva forma, propuesta el 5 de Nov. en la Congregación general. En esta nueva forma del Decreto se inserta una frase que dio lugar a muchas discusiones: "Per fidem iustificari dicimur, quia in ea, quae ad iustificationem est dispositione, prima est fides" [77].

Parece que se habla aquí únicamente de la fe que precede a la justificación, por eso no pocos la entendieron de la fe informe.

Cuando piden el parecer a los Padres, el Arzobispo de Armagh responde:

"San Pablo no lo entiende de la fe viva e infusa, sino de la informe, que se halla por vez primera en el infiel. Dicimur igitur fide iustificari, quia fides est prima in dispositione, et eius quasi fundamentum, et humanae salutis exordium" [78].

De la misma opinión es el Obispo de Castelmare, Juan Fonseca:

"Fides, qua dicimur iustificari, est informis, quia formata sequitur iustificationem et caritatem" [79].

Más radical y más explícito es Ambrosio Catarino, porque dice sin tapujos que hay que entenderlo del acto de fe, y de la fe informe:

"Fide iustificari dicimur, id est, fidei actu, et de hoc intelligit Paulus cum dicit: per fidem iustificamur, quia ille actus primum a Deo requiritur et est sine caritate infusa; neque potest intelligi de fide formata, quia illa auget iustificationem, non meretur" [80].

De este mismo sentir parece ser el Obispo de Lanciano, Juan de Salazar. Pero consciente de la inconsecuencia que incluye el atribuir la justificación a la fe informe, añade unas palabras que quitan toda fuerza a su primera afirmación:

"Fide iustificari dicimur, quia in iustificatione prima est fides, quae fides informis est, et per caritatem informatur, et tamen fides sola informis non iustificat. Posset dici in decreto: quia non solum in dispositione, sed in iustificatione primus motus in Deum est fidei" [81].

No era el único que insistía en este aspecto. El Obispo de Fano advierte que la fe no sólo es la primera en la disposición, sino también en la justificación [82].

Lo mismo sostiene el General de los Dominicos y varios otros Padres. Con razón el Obispo de Bertinoro pide que se distinga "inter fidem quae disponit, et fidem quae iustificat, quia fides in dispositione est informis, sed in iustificatione est, quae per dilectionem operatur" [82].

Finalmente Seripando trata de pulverizar con toda una serie de argumentos la opinión de los que limitan el papel de la fe a la disposición para la justificación. Vale la pena recordar algunos de sus razonamientos:

76. CT V, 420.
77. Ibíd., 636, 26.
78. Ibíd., 724, 23.
79. Ibíd., 724, 32.
80. Ibíd., 725, 16.
81. Ibíd., 724, 40.
82. Ibíd., 724, 35.

a) Id per quod nobis applicatur mors Christi, iustificat nos, non tamen disponit. Fides est id per quod nobis applicatur mors Christi; ergo, etc.
b) Praeterea. Quod est prima pars iustitiae, non est dispositio tantum. Fides est prima pars iustitiae; ergo, etc.
c) Praetera. Quod est fundamentum iustitiae, non est tantum dispositio. Fides est fundamentum iustitiae; ergo, etc. Primum est de se notum, quia fundamentum ad aedificium pertinet, non ad dispositionem, ut inquit B. Augustinus lib. de praed. sanct. c. 7 (ML 44, 970). Alterum est eiusdem B. Augustini, lib. de fid. et oper. c. 16 (ML 40, 215).
d) Praeterea cum Paulus dicit: per fidem iustificamur (Rom. 3, 28) vel informem intelligit fidem vel formatam; si informem, male locutus est, ex ea enim non iustificamur; si formatam, male decretum loquitur, ex fide enim formata iustificamur, non disponimur ad iustificationem. Dicit enim B. Thomas, quod fides per caritatem formata est illa, ex quo est iustitia. Non dicit: Est illa ex quo disponimur ad iustititiam" [83].

Entonces, se pregunta Seripando, ¿es que la fe no dispone a la justificación? —Ciertamente—. ¿Cómo, pues, justifica?

—San Agustín —responde el General de los Agustinos— distingue entre la fe que dispone y la fe que justifica. De la primera dice que es suficiente para la salvación; de la segunda dice que no es suficiente. La primera era la fe de Cornelio y de los catecúmenos. La segunda —que recomienda el Apóstol— es la que obra por la caridad. Y lo prueba con diversos textos de S. Agustín [84].

Estas impugnaciones de Seripando tendrán su efecto. Entre tanto, no se llega a ningún resultado concreto. El Cardenal de Sta. Cruz —Marcelo Cervino— exhorta a los Padres a que consideren ante todo el sentido que ha dado la Iglesia a estos textos paulinos, pues no se trata de saber lo que los Padres presentes piensen, sino lo que la Iglesia siempre ha creído y defendido, al dar razón de por qué S. Pablo dice que somos justificados por la fe [85].

Confiesa que él mismo ha leído los libros y autores griegos de la antigüedad, los cuales entienden las palabras de San Pablo "*quia fides est fundamentum iustitiae et salutis nostrae, vel quod fides intelligatur de religione christiana, quasi sola haec iustificet, cum in nulla alia religione salus esse possit*" [86]. En seguida rogó a los Padres que expusieran su parecer sobre las citadas palabras de S. Pablo. Era ya el 18 de Diciembre de 1546.

Continúan algunos días las discusiones en torno a estos textos paulinos, y continúan también las divergencias. Unos lo entienden del acto de fe, otros de la virtud infusa de la fe. Pero se van dando cuenta de que la fe que justifica es la fe animada por la caridad.

El General de los Dominicos da, con pocas variantes, la misma explicación que ya había dado antes [87]:

> "Fide dicimur iustificari, quia fides est principium et fundamentum iustificationis, quia principio datur totum id quod sequitur, et quia est prima in dispositione et in ipso instante ipsius iustificationis" [88].

El General de los Conventuales le replica: "Placent verba dicta per generalem Praed., quia fides est prima in dispositione, sed in instante iustificationis *non est amplius illa fides, id est, actus et motus fidei, sed est ipsa fides infusa*" [89].

83. Ibíd., 725-726.
84. Ibíd., 726, 27.
85. Ibíd., 725, 38.
86. Ibíd., 729, 6.
87. Cfr. CT V, 725.
88. Ibíd., 731, 13.
89. Ibíd., 731, 17.

Una observación semejante hace el General de los Servitas. Aprueba las palabras del General de los Dominicos, porque la fe es la primera en el instante de la justificación, y el primer movimiento en el instante de la justificación corresponde a la fe. Y añade: "*Fides, per quam iustitiam aprehendimus, est fides formata, quae caritatem sequitur*" 90.

Podemos observar cómo va progresando la opinión de que la fe que justifica, de que habla S. Pablo, ha de entenderse de la virtud infusa de la fe, aunque no se logra unanimidad.

El Cardenal de Sta. Cruz (Cervino) les recuerda que es necesario llegar a una conclusión, y que se deben interpretar las palabras de San Pablo como las interpretaron los antiguos Doctores. Ahora bien —continúa el Cardenal—, estos autores las entendieron de toda justificación, excepto S. Jerónimo 91, que las entiende de la primera justificación, porque la primera justificación no se puede merecer con obras. Hay que hallar, pues, un medio de interpretar las palabras de S. Pablo de suerte que puedan entenderse de toda justificación —*de qualibet iustificatione*— 92. Y se acordó modificar el texto.

Y como la frase que figuraba en el texto —*in ea quae ad iustificationem est, dispositione, prima est fides*— había dado lugar a tantas dificultades, la comisión de Prelados teólogos optó por suprimirla y adaptar el texto del siguiente modo:

> "Ut per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis. Nam sine fide impossibile et placere Deo..." 93.

Se preguntó a los Padres, si les parecía bien esta redacción. Las observaciones que se hacen son de poca monta, y se puede decir que esta modificación tuvo buena acogida. El general de los Agustinos ve con singular complacencia este cambio, porque se reconoce que la fe "*in dispositione, in ipso instanti iustificationis et in augmento semper sit prima et fundamentum*" 94.

El General de los Dominicos y el de los Servitas parece que querían restringir el papel de la fe a la preparación y al instante de la justificación. El primero aducía un texto de Sto. Tomás muy citado en estas discusiones 95. Pero en este texto Sto. Tomás no trata de explicar a San Pablo (Rom. 3, 28; Gal. 2, 16). Por eso el Cardenal Cervino le advierte:

> "Licet sensus B. Thomae sit bonus, tamen nos debemus sequi sensum antiquorum Doctoroum, qui sensus magis convenit verbis propositis quam B. Thomas, et sensus Ecclesiae magis exprimitur per verba antiquorum Doctorum (quae etiam a recentioribus approbantur), quam per verba novorum Doctorum. Ideo proposita verba videntur secundum consensum Ecclesiae, quia tam in dispositione, quam in instanti iustificationis, quam etiam in exercitatione et augmento semper fides est fundamentum et radix iustificationis; ideo dicitur *omnis*" 96.

Con esto se reconoce la función singular que ejerce la fe, no sólo en el comienzo, sino también en todo el proceso y aumento de la justificación.

---

90. Ibíd., 731, 26.
91. Cfr. *Comment. in epist. ad Gal. 2, 16* sq. (ML 26, 368).
92. CT V, 731, 34.
93. Ibid., 733, 11.
94. Ibid., 734, 15.
95. *Sum. Theol.*, I-II, q. 113, a. 4: "Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundum illud ad Hebr. 11: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est;* et ideo motus fidei requiritur ad iustificationem impii." Y en la respuesta primera: "Unde simul in iustificatione impii cum motu fidei est etiam motus caritatis..."
96. CT V, 734, 23.

Propuesta la nueva fórmula a la Congregación General del 10 de Enero de 1547, fue aprobada con el resto del Decreto.

3. — Después de recorrer la historia de este capítulo, la cuestión que se puede plantear en torno al texto citado anteriormente, es la siguiente:

a) ¿Se trata de la *fe informe* o de la *fe formada?*

b) ¿Se debe interpretar del *acto de fe* o de la *virtud infusa de la fe?*

Antes de responder a estas preguntas, vamos a recordar algunos datos necesarios, que faciliten la solución.

1) Es evidente que en el cap. 8.º los Padres intentaban explicar el texto de S. Pablo "*iustificati gratis per fidem*". Y quieren hacer resaltar dos cosas:

a) *Importancia de la fe:* "Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis".

b) *La gratuidad de la justificación:* Nada de lo que precede a la justificación la puede merecer.

Buscaban afanosamente una explicación adecuada del texto de S. Pablo, y no la encontraban. Aquella frase ambigua "fides est prima in dispositione", que parecía referirse únicamente a la fe que dispone a la justificación, chocó con la oposición de la mayoría, y fue borrada del texto [97]. Este solo hecho nos indica hasta la evidencia cuán lejos andan de la mente del Concilio aquellos que lo interpretan exclusivamente del acto de fe informe que precede a la justificación.

Lo que se intentaba era saber qué entendía S. Pablo por la fe que justifica, o mejor, cómo había entendido la Iglesia las palabras de San Pablo. Según iban avanzando las discusiones, iba ganando terreno la opinión de los que lo interpretaban de la virtud infusa de la fe o de la fe formada. Tratándose de explicar la fe que justifica, creemos que tenían plena razón, y los argumentos de Seripando son bastante convincentes. Schmaus observa también con toda justeza, aunque en esta cuestión no siempre hable con mucha precisión: "Cuando la Sda. Escritura atribuye fuerza y virtud justificadora a la fe, se refiere siempre a la fe viva y sólo a ella. Tanto los Sinópticos como S. Pablo y S. Juan testifican que por la fe logramos la salvación. Muchos textos de la Escritura no exigen más" [98].

No obstante, los Padres rehuyeron el dar una explicación tan precisa y detallada. San Pablo se mueve en un terreno concreto y vital, sin preocuparse de tantas distinciones y divisiones, a pesar de que sus términos tienen con frecuencia, como este mismo de la fe, gran amplitud de conceptos. En S. Pablo, y en general en la Sda. Escritura, la fe no es "sólo

---

97. En la adaptación leída por el Cardenal Cervino el 21 de Dic. de 1546 ya no aparece esta frase (CT V, 733, 9) — Seripando insistía en que se trata no de la fe que dispone o informe, sino de la fe viva que justifica (Ibid., 743, 21).

98. M. SCHMAUS: *Teología Dogmática, tom. V: La gracia divina* (Madrid, 1959) § 206, pág. 318.

el asentimiento a una verdad abstracta, sino que es la afirmación de una persona". Con frecuencia significa la entrega total de nuestro ser a Dios. Creer en Cristo es lo mismo que llegar a Cristo. La fe es, por tanto, un movimiento, un movimiento vital hacia Cristo, un movimiento no sólo de la razón, sino de toda la persona humana"[99]. Para S. Pablo la fe es obediencia, es entrega, es comunidad con Cristo[100].

El Concilio prefirió también prescindir de tecnicismos escolásticos y mantenerse en un plano más bíblico, aunque menos científico. Intentaron expresamente dar un sentido a las palabras de San Pablo que pudiera aplicarse a toda justificación, no sólo a la primera justificación del adulto, sino también a la de los párvulos, a la segunda justificación y a todo aumento de la gracia. Nos lo ha dicho el Cardenal Legado con palabras inequívocas en diversas ocasiones:

"Modus igitur est habendus in illis verbis interpretandis, ut de *qualibet iustificatione* intelligi possint" [101].

Más enérgicas y expresivas son las palabras citadas más arriba:

"Tan in dispositione, quam in instanti iustificationis, quam etiam in exercitatione et augmento semper fides est fundamentum et radix iustificationis; ideo dicitur *omnis*" [102].

Si se admite esta explicación del Cardenal Presidente, huelga toda discusión. Se habla de la fe que va implicada:

a) En la preparación a la justificación,

b) En el mismo instante de la justificación,

c) En todo aumento y reparación de la justificación, es decir, en lo que suele llamarse "segunda y tercera justificación".

aa) En la misma preparación. La fe crea la receptividad de la justificación. Es la que capacita al hombre para recibir a Dios. Abre la puerta del yo humano a la influencia divina. No sólo es el supuesto de la justificación, sino que es el movimiento hacia ella; es la fuerza despertada por Dios para captar la vida divina. Por eso no ha de entenderse como una aportación del hombre, sino como un don de Dios[103].

Esta fe que precede a la justificación obra bajo el influjo de la gracia actual y acompaña todo el proceso de la justificación. Es difícil precisar el carácter de esta fe. Las divisiones de fe formada e informe, o fe viva y muerta no satisfacen del todo. Por eso los autores buscan soluciones in-

---

99. Ibid., pág. 319.

100. Existen numerosos trabajos sobre el concepto de *fe* en la Sda. Escritura, en especial sobre S. Pablo. Remitimos al art. *Foi* del "*Supplément au Dict. Bibliq.*", tom. II (1938) col. 276-310, y al grupo "*pistis-pisteuô*" de KITTEL, tom. VI (1959) págs. 174-230. Véase también E. WALTER: *Glaube, Hoffnung und Liebe im NT* (Freib. 1940).

101. CT V, 731, 37. Cfr. Ibid. 734, 26 sq.

102. Ibid., 734, 27.

103. Cfr. M. SCHMAUS, op. cit. pág. 322.

termedias, que tampoco acaban de convencernos. Schmaus observa: "La fe que el Concilio llama principio de salvación no debe identificarse sin más con la fe muerta, porque ésta va siempre acompañada de la aversión voluntaria de Dios, mientras que la fe que prepara la justificación significa la primera conversión —aunque no perfecta— hacia Dios. La fe llamada principio de salvación es un término medio que se mueve entre la vida y la muerte; pero se mueve hacia la vida; normalmente a esta fe se añade el arrepentimiento, la esperanza, el amor. Después es perfecta y viva" [104]".

bb) Junto con la justificación recibe el fiel los dones infusos, entre los cuales se cuenta la virtud infusa de la fe. No entra ya solamente como preparación o disposición previa, sino como causa formal de la justificación. Esto lo hizo notar el mismo Cardenal Cervino en la cuestión tan debatida de las causas de la justificación:

"Et fidei satis datur in hoc 8. capite decreti [actualmente el 7.º], cum dicitur in principio, quod [iustificatio] non est sola peccatorum remissio, sed infusio donorum, inter quae est fides; item in causa formali, cum dicitur, quod est iustitia, in qua comprehenditur etiam fides" [105].

También aquí es la fe principio y fundamento de la misma justificación. La fe constituye entonces un estado que ni siquiera se pierde por el pecado, a no ser por el pecado de infidelidad. Pero, al decir estado, queremos decir algo permanente, algo estable, pero no algo estático o inactivo. Nada más falso que concebir los hábitos infusos como unos aerolitos caídos del cielo que quedan incrustados en nuestro espíritu, cuando toda su razón de ser es capacitar al alma para las operaciones sobrenaturales. Por lo mismo, al hablar de la virtud infusa de la fe, no entendemos un hábito ocioso, sino un hábito que se despliega naturalmente en sus actos correspondientes, cuando existe tal capacidad en el sujeto que lo posee. La virtud infusa de la fe implica, por tanto, una tendencia, un movimiento hacia Dios, y exige que este impulso, este dinamismo interno cristalice en los actos correspondientes.

cc) Con esto ya hemos indicado lo que se refiere al crecimiento y aumento de la gracia, es decir, a la segunda justificación. Pero queremos notar con Schmaus que,

"cuando el Concilio llama a la fe principio de la justificación, no quiere decir que sólo es el punto de partida del que el hombre se aleja al progresar en esa justificación; sigue siendo el fundamento sobre el que se levanta todo y la raíz de la que crece todo, como un árbol. La fe soporta y comporta todo el proceso y continúa actuando a lo largo de todo él" [106].

---

104. Ibid., pág. 318.
105. CT V, 742, 4.
106. SCHMAUS, op. cit. pág. 323.

Consta finalmente que el Concilio no excluye de este influjo de la fe a la tercera justificación, aunque no se ocupa explícitamente de este aspecto. El hábito (o acto) informe de la fe no une perfectamente a Cristo, ni le hace miembro vivo de su Cuerpo (Dz. 800), pero sigue siendo un lazo de unión, un vínculo real con el Cuerpo Místico de Cristo, con el que le une de un modo imperfecto. La fe es también aquí el principio que inicia el movimiento de conversión a Dios para recuperar la gracia.

Podemos resumir con Schmaus:

"Si el Concilio eligió la formulación de que la fe es raíz y fundamento de toda justificación, expresa en ella que es también raíz y fundamento de las llamadas segunda y tercera justificación, es decir, del crecimiento en la gracia y de la restauración de la justificación en caso de haberla perdido por un pecado mortal. En la segunda justificación la fe actúa como impulso continuamente actual y presente" [107].

4. — Ahora ya podemos responder a las preguntas que formulábamos al principio:

a) ¿Se trata de la fe informe o de la fe formada?

El Concilio no quiso bajar a tantos detalles y quiso dar a las palabras del Decreto la máxima amplitud. Sus palabras se pueden explicar de toda fe sobrenatural, sin oponerse a la mente del Concilio. El mismo Vega, que llegó a afirmar que no hay en S. Pablo ni un solo texto que debamos interpretarlo de hábitos infusos, sino que cree que S. Pablo habla siempre de actos, e incluso no pocas veces parece indicar que la fe que justifica de que habla S. Pablo es la fe informe, llegó también a reconocer que debe interpretarse de la fe en general, en cuanto comprende la fe informe y la formada: "Melius est ut de fide generaliter accipiantur, ut sub se informem claudit et formatan" [108].

b) ¿Se refiere al acto de fe o a la virtud infusa de la fe?

Creemos sinceramente que no existe tal cuestión, y de existir, depende enteramente de la anterior. No es que pretendamos identificar *acto de fe* con *fe informe*, o *hábito de fe* con *fe formada*, como nos quiso atribuir algún semanista. El acto de fe puede proceder de la fe formada y viva, y el hábito de fe, según la generalidad de los teólogos, puede ser también informe. Damos por supuestas estas nociones y no es necesario que insistamos en ellas.

Pero, dada la amplitud con que entiende el Concilio esta cláusula, necesariamente comprende también los actos preparatorios a la justificación. Por lo demás queda suficientemente demostrado que, puesto que se

107. Pág. 324.

108. "Non est necessarium haec loca (los textos de S. Pablo) intelligere de sola fide formata, et viva, quaeque secum habet coniunctam et praeexistentem charitatem, sed melius est, ut de fide generaliter accipiantur, ut sub se informem claudit et formatam (*Opusc. de iustif.* q. 1, proposit. 2.ª, 729 b (Edit. Colon., 1572).

refieren también a la misma justificación y a todo crecimiento de la gracia, va incluída también la virtud infusa de la fe.

No obstante, repetimos que no existe tal cuestión o no ofrece interés alguno. En el cap. 7.º era importante el determinar si se trataba de la fe actual o habitual, porque la fe actual requiere un acto personal, del que son incapaces los niños y dementes. Exige además una verdad objetiva, sobre la que debe recaer ese acto. Esto tiene importancia en orden a la salvación de los infieles.

En el cap. 8.º la cuestión varía. Se trata de averiguar qué clase de fe es "principio de salvación, fundamento y raíz de toda justificación". No es cuestión entre acto o hábito, sino entre fe viva o muerta, entre fe formada o informe. Si se afirma que se trata de la fe formada, o del hábito infuso de la fe, no se pretende por eso excluir los actos, ya que los hábitos son disposiciones, facilidades para los actos, y sólo se definen en orden a los mismos. Nadie pretende negar que la justificación aumenta con los actos de las virtudes, ni que su crecimiento supone las virtudes infusas. Lo contrario supondría una concepción errónea de los hábitos. La cuestión, por tanto, en este capítulo, no es si se trata del acto de fe o del hábito de la fe, sino si debe interpretarse de la fe informe o de la fe formada. El Cardenal Legado lo interpreta de ambas.

III. RESUMEN Y CONCLUSIONES

Resumiendo, pues, diríamos:

A) En el capítulo 7.º creemos que el Concilio se refiera a la virtud infusa de la fe, y no precisamente al acto de fe.

Hay quienes insisten en interpretarlo del acto de fe apoyados en las palabras del Cardenal Cervino [109]:

"Tamen adhuc cogitavit, quod plus fidei debeat dari in causa instrumentali, post ea verba *quod es sacramentum fidei* (quae verba, licet sint impugnata, tamen bene manent, quia sunt verba antiquorum doctorum, cum baptismus sit praecipuum sacramentum fidei, quia in aliis sacramentis non fit professio fidei, sed fides praesuponitur), *per quam accipimus pollicitationem Spiritus*" [110].

a) El Cardenal propone una adición —per quam accipimus pollicitationem Spiritus— que fué rechazada.

109. P. J. ALDAMA, *Sacrae Theol. Summ.* (Madrid, 1950) tom. III, pág. 693. Entre los Semanistas, los PP. Nicolau, Pozo, Rodríguez y Franco, a quienes agradecemos sus observaciones y el tono correcto de la discusión.

110. CT V, 742, 6 sq. Cfr. Gal. 3, 14: "Ut pollicitationem Spiritus accipiamus per fidem."

— En el paréntesis da la razón por qué debe conservarse la expresión "sacramentum fidei", aunque fue impugnada.

— De haberse admitido la adición, no creo que hubiera de interpretarse precisamente del acto de fe.

Lo mismo hay que decir del inciso actual —"sine qua nulli unquam..." En ambos casos el antecedente del relativo que inicia la oración incidental es "fidei".

b) El Bituntino da otra explicación de esta misma frase: "Per sacramentum baptismi principaliter datur fides; in aliis non datur, sed conservatur"[111].

c) El bautismo se llama "sacramentum fidei" porque se infunde la fe o porque se hace profesión de fe. Esto es indiferente para el texto del Decreto. En la mentalidad de los antiguos ambas cosas iban unidas. El sentido ha de tomarse del contexto de donde está tomada la expresión. Es preciso violentar los textos agustinianos para explicar exclusivamente esta frase del acto de fe.

d) Los que se basan en las palabras citadas del Cardenal Cervino para interpretar el texto del Concilio del acto de fe, lógicamente deberían afirmar que el Concilio establece la necesidad absoluta de la *profesión de fe,* o del *acto externo de fe* para la justificación. De lo contrario, no veo por qué han de hacer tanto hincapié en las palabras "professio fidei" para referirlas al acto de fe, y no también al acto externo.

B) En el cap. 8.º el Concilio no precisó. Lo entiende de toda fe:

a) De la fe imperfecta que precede a la justificación, que puede poseer el catecúmeno que se prepara para el bautismo, o el adulto que se dispone para la justificación. Esta fe imperfecta, hablando con rigor, no merece la justificación.

b) De la fe que justifica, que concurre al acto mismo de la justificación y forma parte de la justicia o santidad. Esta no puede ser otra que la virtud infusa de la fe, la fe viva y activa que, unida a la caridad, nos une perfectamente a Cristo.

El Concilio no precisó más. Esto no quiere decir que los teólogos no se puedan seguir preguntando qué fe es "el comienzo de la salvación del hombre, el fundamento y raíz de toda justificación".

A nuestro juicio, esta frase puede entenderse: *a*) En sentido *amplio,* y en este caso puede aplicarse a toda fe, abarcando todas las diversas funciones que la fe cumple en el proceso de nuestra justificación.

b) En sentido estricto y riguroso, en cuyo caso creemos que ha de interpretarse de la fe formada. Suponemos, naturalmente, que ese hábito infundido juntamente con la caridad no es un hábito ocioso, sino que se despliega en sus actos correspondientes. Pero estos actos, que se dan no

111. Ibíd., 701, 35.

en el mismo instante, sino en el aumento y crecimiento de la justificación, suponen ya un hábito infuso. Este aspecto no interesa en este capítulo.

C) Esta interpretación no es arbitraria. Nos la sugieren las Actas y el mismo texto del Concilio:

1) Sabemos que los Padres conciliares en este capítulo buscaban, ante todo, la interpretación de los textos paulinos, en particular, qué entiende S. Pablo por la *fe que justifica*. Como hemos indicado, esta fe sólo puede ser la fe formada o el hábito infuso de la fe animada por la caridad. En este mismo capítulo se afirma rotundamente que nada de lo que precede a la justificación, ya sea la fe (aquí, evidentemente, se refiere a la fe informe), ya sean las obras, pueden merecer la misma justificación. Luego la fe que justifica, que causa en cierto modo la justificación, tiene que ser la fe formada. De lo contrario también se podría decir que somos justificados por las obras, y no por gracia. La misma observación hallamos en Seripando:

"Praeterea si dicitur fides eatenus iustificare, quatenus disponit, male diceretur, quod opera non iustificant; nam et ipsa quoque disponunt, ut in decreto declaratur" [112].

2) Muchos padres parece que no entendieron rectamente la causalidad dispositiva de la fe, tal como la han explicado Sto. Tomás y otros Escolásticos. De ahí las innumerables dificultades que suscitó la frase "*fides est prima in dispositione*". No pocos la entendían exclusivamente de la fe que precede a la justificación, y para evitar todo equívoco, se optó por suprimirla. De este modo se evitaban toda confusión y, al mismo tiempo, se favorecía la opinión de los que sostenían que la fe que justifica es la fe informada por la caridad [113]. Es también uno de los fallos de la argumentación del P. Harent [114].

Es éste un punto de sumo interés que merece ser tratado con más detención.

En todos estos capítulos, pero más aún en lo que se refiere a las disposiciones de la justificación, el Concilio se inspira principalmente en Sto. Tomás. Ahora bien, Sto. Tomás nunca habla de una disposición positiva anterior a la justificación. Las disposiciones positivas a la gracia de que él habla son concomitantes a la gracia, causadas por la gracia habitul, infundidas al mismo tiempo que ella [115].

Sto. Tomás compara con frecuencia la justificación con la generación, y distingue en ella cuatro elementos:

1) La infusión de la gracia,

112. Ibid., 743, 25.
113. Cfr. NEVEUT: *La necessité de la foi,* "Epher. Theol. Lov." 7 (1930) 36.
114. Cfr. DTC VII/2, col. 1775-1777.
115. Cfr. NEVEUT: *Des dispositions á la grâce sanctifiante,* "Div. Thom." (Pi.) 653-675, especialmente pág. 669 ss.

2) La virtud infusa de la fe,
3) La virtud infusa de la penitencia,
4) La remisión de los pecados [116].

Todos estos elementos no se dan sucesivamente en la justificación, sino que todos se dan *simul*. Si se establece entre ellos un orden, es un orden teológico o de naturaleza, pero no un orden de prioridad temporal. Entre la infusión de la gracia y la remisión de los pecados, Sto. Tomás coloca el libre movimiento de la voluntad hacia Dios (= virtud infusa de la fe) y el libre movimiento de aversión al pecado (= virtud infusa de la penitencia). En este sentido se puede decir que la fe y la penitencia son causas dispositivas de la remisión de los pecados o de la justificación, aun cuando no se dé ninguna prioridad temporal, sino solamente causal. Son las disposiciones últimas de la justificación, y ya sabemos cómo en la Escolástica las disposiciones últimas *in genere causae materialis* preceden a la forma, pero *in genere causae formalis*, son posteriores a la forma. No inventamos nada. Es doctrina corriente de Sto. Tomás y de la Escolástica.

"Et ideo dicendum est, quod aliquo modo gratiae infusio et culpae remissio praecedunt; aliquo autem modo praedicti motus (fides et contritio praecedunt): quod patet ex simili in generatione naturali, quae est terminus alterationis. In eodem enim instanti terminatur alteratio ad dispositionem quae est necessitas, et generatio ad formam; et tamen secundum ordinem naturae utrumque est prius altero aliquo modo: *quia dispositio, quae est necessitas, praecedit formam secundum ordinem causae materialis; sed forma est prior secundum ordinem causae formalis...* Et ideo, cum isti motus, qui sunt in ipsa iustificatione impii, sint quasi dispositio ultima ad gratiae susceptionem suo modo, *praecedunt quidem in via causae materialis, sed sequuntur in via causae formalis*, et ideo nihil prohibet eos esse formatos" [117].

Para explicar esta doctrina Sto. Tomás, lo mismo que su Comentadores, se valen de diversas comparaciones. Recogemos algunas de las más conocidas, tal como las propone Gonet.

---

116. I-II, q. 113, a. 8.

117. *IV Sent.*, d. 17. q. 1, a. 4, sol. 2.

Sobre esta cuestión ha escrito en diversos trabajos el P. JOAQUÍN M. ALONSO, CMF. Recomendamos el siguiente artículo, amplio y profundo, que es donde estudia más de propósito la cuestión: *La visión beata*, "Estud. Franc." 13 (1952) 373-396. De este estudio entresacamos el siguiente párrafo, que tiene interés para nuestro objeto: "Hay que distinguir entre la *dispositio materialis*, la cual *etiam tempore* debía preceder a la nueva forma introducida, y la *dispositio formalis ultima* que necesariamente debía ser causada por la misma forma, y al mismo tiempo debía preparar al sujeto. De aquí resultaban los momentos lógicos en los que cabía distinguir el orden de prioridad material o formal. Santo Tomás advirtió siempre que, en el orden formal, la *dispositio formalis* era efecto metafísico de la forma que advenía, y por tanto que no le podía ser posterior con una causalidad verdaderamente real y metafísica. La anterioridad era puramente material, en cuanto lo da el mismo sentido lógico de disposición, pero esto no puede significar una verdadera causalidad metafísica en el ser, porque se seguiría el absurdo de que el "efecto" fuera al mismo tiempo "causa" (pág. 375-376).

Este autor establece la siguiente proposición: "*Actus contritionis et charitatis effective procedunt a gratia habituali, ad quam disponunt.*" La prueba por varias razones. La tercera razón la toma de la filosofía:

"*Tertia ratio philosophica est, et potest sic formari: Non repugnat, immo connaturale est, aliquid disponere subiectum ad receptionem alicuius formae, et nihilominus ab ea procedere. Ergo licet actus contritionis et charitatis ad gratiam sanctificantem ultimo disponant, possunt tamen ab illa effective procedere*" [118].

El antecedente lo declara con varias comparaciones:

a) Enseñan comúnmente nuestros Tomistas —dice Gonet—, cuando tratan de la generación y corrupción, que las disposiciones concomitantes disponen la forma de lo engendrado, para su recepción, y no obstante proceden de ella, v. gr., el calor —según las teorías de los Escolásticos— era al mismo tiempo causa del fuego y causado por el fuego: "Calor qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens a forma ignis iam praeexistentis" [119].

b) Según los Escolásticos era necesario que el cuerpo estuviera organizado para recibir el alma, pero al mismo tiempo era el alma la que causaba la organización del cuerpo [120].

c) La luz del sol ahuyenta las tinieblas. Por parte del sol, primero es iluminar que remover la oscuridad; pero por parte del aire, primero es librarse de las tinieblas que recibir la luz del sol. Esto según el orden de la naturaleza, porque ambas cosas suceden al mismo tiempo. Lo mismo cabe decir respecto a la infusión de la gracia y de la remisión de la culpa [121].

d) El viento que entra en una clase por la ventana es la causa eficiente de que se abra la ventana; pero el abrirse la ventana, en cuanto quita el impedimento, concurre por vía de causa dispositiva a que entre el viento [122].

Es cierto que estas comparaciones no lo explican todo. Siempre queda la dificultad de comprender cómo una cosa puede ser causa y causada al mismo tiempo, aunque, naturalmente, bajo diversos respectos. Los Escolásticos ya crearon el principio: "Causae sunt sibi invicem causae".

Lo que intentamos hacer resaltar es que Sto. Tomás aplica concretamente esta doctrina a la causalidad de la fe respecto a la justificación. Teniendo presente esta doctrina se podrían obviar muchas dificultades.

---

118. GONET: *Manuale Thomistarum* (Antverpiae, 1726), *Tract. de Gratia*, cap. 15, § 6, págs. 199-200.

119. III, q. 7. a. 13 ad 2. Cfr. ibid. q. 9. a. 3 ad. 2: "Per calorem enim disponitur materia ad suscipiendam formam ignis; qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet, quasi quidam effectus talis formae."

120. I, q. 76 a. 4 ad 1. Cfr. GONET, loc. cit. n.° 29.

121. I-II, q. 113, a. 8 ad 1.

122. GONET, loc. cit. n.° 31.

El no admite ningún acto previo a la justificación que pueda merecerla. Sin embargo, S. Pablo afirma que somos justificados por la fe, o que la fe merece la justificación. ¿Cómo entender esto?

Sto. Tomás responde:

"Dicendum quod pro tanto fides dicitur mereri iustificationem, quia in iustificatione primo apparet motus fidei, non autem ita quod iustificatio sub merito cadat" [123].

La fe que justifica, que es el comienzo de la salvación, el fundamento y raíz de la justificación es, para Sto. Tomás, la fe infusa, que supone la gracia habitual, aunque, al mismo tiempo, en cierto modo la causa [124].

Así lo entendieron también muchos Padres de Trento, aunque es preciso confesar que no todos admitían esta interpretación.

D) Algunos autores —entre ellos Schmaus— admiten una fe intermedia entre fe formada y fe informe. En muchos textos agustinianos se podría ver algo semejante. Esto sería desvirtuar dicha distinción. Teóricamente, entre vivo o muerto no hay medio, aunque existe una gran diferencia entre poseer una vida sana y robusta, o arrastrar una vida lánguida y mortecina. Estas soluciones intermedias no resuelven nada, pero nos hacen dudar de la utilidad de ciertas distinciones y nos descubren las flaquezas de nuestra teología. Queremos someterlo todo a categorías y divisiones claras y precisas, y con frecuencia fallan estrepitosamente.

E) Insistamos una vez más en que S. Pablo se mueve en un mundo de realidades un poco diverso del de nuestros conceptos. El no habla de actos ni de hábitos. El término *pistis* o *pisteuo*, por ejemplo, tiene una amplitud de significado inmensamente mayor que el concepto redondeado de nuestros manuales de teología. Con un sólo golpe de vista abarca toda la complejidad de actos y funciones de la fe, que nosotros estamos acostumbrados a pulverizar con nuestros análisis. Por eso es difícil determinar si S. Pablo habla de la fe informe o de la fe formada, ya que algunas de esas funciones corresponden a la fe del que inicia su conversión a Dios, y otras suponen ya la caridad.

CONCLUSION

En conclusión: nosotros no encontramos divergencias entre el Concilio Vaticano y el Concilio de Trento. Cuando hablan de la necesidad de la fe para la justificación, ambos concilios se refieren a la virtud infusa

123. II Sent., d. 27, q. 1, a. 4 ad 1.
124. Cfr. I-II, q. 112. a. 2. ad 1 et 3.; q. 113. a. 7. ad 4.

de la fe, y no al acto de fe. Ambos concilios emplean las mismas expresiones, y ambos les dan el mismo sentido.

Al tratar de la fe que es el comienzo de la salvación, el Concilio Vaticano lo entiende de la virtud sobrenatural de la fe.

El Concilio de Trento no intentó precisar tanto. Quiso hacer resaltar el papel decisivo de la fe en todo el proceso de la justificación: en la preparación, en la misma justificación y en su crecimiento. Por eso procuró dar a la redacción de este capítulo la máxima universalidad.

Las expresiones "comienzo de la salvación, fundamento y raíz de toda justificación", en sentido riguroso sólo se pueden aplicar a la virtud infusa de la fe, como demuestra ampliamente Scripando.

En sentido amplio se pueden aplicar a todo el proceso de la justificación, incluso a la fe que precede a la misma justificación. En este punto el Vaticano precisó más, refiriendo tales expresiones a la virtud infusa de la fe. Pero no hay oposición, sino solamente una mayor precisión plenamente de acuerdo con el sentido de las palabras del Concilio de Trento.

RAMIRO LOPEZ GALLEGO, PBRO.

FUNDAMENTO Y ALCANCE DE LA SOBRENATURALIDAD DEL ACTO DE FE SALUDABLE

SUMARIO

I. El fundamento de la sobrenaturalidad del acto saludable en general. — II. El fundamento de la sobrenaturalidad del acto de fe saludable.

Es verdad dogmática, reconocida por todos los autores, que el acto de fe saludable, tomado en bloque, es sobrenatural en el sentido genérico de que el hombre con solas sus fuerzas naturales no se basta para realizarlo, y precisa el auxilio de una gracia divina. Así se desprende de las definiciones de la Iglesia en los concilios II.º de Orange, Trento y Vaticano [1].

Es asimismo doctrina por lo menos cierta y común entre los teólogos a partir del Tridentino que dicha sobrenaturalidad: es absoluta o "simpliciter" y no sólo relativa o "secundum quid"; es entitativa e intrínseca y no sólo denominativa y extrínseca; afecta tanto al acto intelectual de creer como al acto de la voluntad que impera dicho asentimiento.

Por lo que se refiere al *alcance* de la sobrenaturalidad del acto saludable de fe hay, pues, unanimidad entre los teólogos [2].

Pero cuando tratan de puntualizar el último *fundamento* o razón de esta sobrenaturalidad entitativa y absoluta, los teólogos, como es bien sabido, se dividen en dos sentencias opuestas según que estimen o no al objeto formal como único especificador de los actos [3].

Y ambas sentencias vienen manteniéndose en vigor desde finales del

1. DENZ. 178, 179; 798, 813; 1789, 1791... Cfr. HARENT, *Foi*, DTC., 358 ss.; para precisar la mente de los citados concilios, R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*[2] (Louvain, 1950), pp. 30-40; 76-87; 177 ss.

2. Así puede verse en cualquier manual, v. gr., J. A. DE ALDAMA, *De virtutibus infusis:* Sacrae Theologiae Summa III (BAC, Matriti, 1950), p. 669; L. LERCHER, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*[4], IV/I (Herder, Barcelona, 1945), pp. 240 ss.

3. H. LANGE, *De gratia* (Frib. Brisgov, 1929), pp. 212-216.

siglo XVI, sin que hasta la fecha haya sido posible encontrar una fórmula común que satisfaga a todos.

¿Cabe superar estas dos posturas antagónicas?

A plantear este problema y a dar unos primeros pasos que al parecer ponen de relieve la probabilidad de una solución afirmativa, va dirigido este trabajo.

I. EL FUNDAMENTO DE LA SOBRENATURALIDAD DEL ACTO SALUDABLE EN GENERAL

Las dos posturas antagónicas a las que me acabo de referir están de acuerdo no sólo en que el acto natural de fe divina y el acto de fe divina infusa, sino de manera más general, en que los actos humanos naturales y sus homónimos sobrenaturales se distinguen específicamente; pero mientras los unos no pueden explicarse en último análisis esa diferencia específica si no es por el objeto formal, los otros creen que el objeto formal no es el único principio especificador de los actos y, por tanto, que caben actos específicamente diversos sin que varíe su objeto formal. De todos son conocidas las razones que alega cada cual en favor de su postura, y no voy a gastar tiempo en recordarlas [4].

Pero ¿es verdadero el supuesto de ambas sentencias: que los actos humanos naturales y sus correlativos sobrenaturales se diferencian específicamente en su realidad física?

Durante los siglos XIV, XV y buena parte del XVI abundaban quienes pensaban lo contrario. Maestros de todas las escuelas, tanto escotistas y nominalistas como tomistas, los de mayor renombre, profesaban que dichos actos no se distinguían específicamente, y ello porque la sobrenaturalidad era efecto de un accidente o modo que no cambia la esencia física del sujeto modificado. Pero esta sentencia, vigorosamente defendida a lo largo de dos centurias y media por los mejores teólogos de las escuelas, comenzó a tambalearse y perder influencia con los acerados golpes, que le propinó Melchor Cano, y fué muerta y sepultada a partir de los días de Báñez y Molina para no levantarse más [5].

---

4. Cfr., v. gr., H. LENNERZ, *De virtutibus Theologicis*[4] (Romae, 1938), pp. 177 ss.; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus infusis* (Torino, 1949), pp. 544-555; y *De Gratia* (Torino, 1946), pp. 375-401.

5. T. URDÁNOZ, *La teología del acto sobrenatural en la Escuela de Salamanca*, "La Ciencia Tomista" 62 y 63 (1942) 121-145; 5-29. En la página 140, nota 51, cita estas palabras de Vitoria: "... Communis opinio modernorum et Scoti, Durandi, Almain, Gabriel est quod sunt eiusdem speciei; et haec est etiam sententia omnium thomistarum. Ita tenet Capreolus... idem dicit Caietanus." Cfr. también LANGE, *De gratia*, pp. 203-204.

Y sin embargo... creo que hay que desenterrarla parcialmente.

A mi humilde juicio, el fallo de aquellos grandes teólogos anteriores a Trento no estuvo en admitir que la sobrenaturalidad del acto saludable fuese función de un accidente o modo añadido a la estructura esencial del acto humano, sino en afirmar que el tal accidente comunicaba al acto una sobrenaturalidad que no era absoluta o que no era intrínseca. Por lo menos, la argumentación que dió al traste con aquella postura me parece que pone de manifiesto la falsedad de esta segunda afirmación, pero no la de la primera.

Dicha argumentación, heredada y esgrimida por los autores de nuestros días en contra de aquella doctrina, prueba con toda evidencia que la sobrenaturalidad del acto saludable no consiste necesariamente en una mayor facilidad de ejecución, o en un mayor gusto o deleite espiritual, o en una mayor intensidad o duración del mismo, o en una mera aceptación externa por parte de Dios, o en el valor meritorio que le confiere la caridad, etc., etc., que son los efectos que los modalistas atribuían al accidente que sobrenaturalizaba el acto saludable; efectos que, o no desbordan las exigencias de toda naturaleza creable y, por tanto, que no constituyen el sobrenatural absoluto, o que no afectan intrínsecamente al acto; siendo así que la doctrina oficial del Magisterio y las Fuentes mismas de la Revelación reclaman la sobrenaturalidad absoluta o intrínseca del mismo [6].

En este aspecto el modalismo está bien fenecido y sepultado.

Pero esta argumentación que con tanta eficacia y claridad demuestra la sobrenaturalidad absoluta del acto saludable en su estructura física, no prueba a mi parecer de modo satisfactorio que tal sobrenaturalidad le convenga por sus propios constitutivos esenciales y no por un constitutivo intrínseco accidental, es decir, por un accidente real inherente al acto.

Hay autores que, probado lo primero, dan por tan averiguado lo segundo que ni siquiera se les ocurre la duda. Otros se percatan del problema, pero lo despachan apoyando su seguridad, al parecer, en la certeza de que el acto saludable es un fenómeno psíquico simple, en el que, por tanto, no cabe distinguir esencia y accidentes; cabe sí, señalar mentalmente formalidades diversas pero no composición real entre ellas: la vitalidad, la voluntariedad, la libertad y la sobrenaturalidad del acto saludable no son elementos realmente distintos como no lo son v. gr. en Sócrates su animalidad, su racionalidad y su individualidad [7]. Admitir la distinción real, nos dicen otros, sería admitir que el acto saludable no es más que un sobrenatural "plaqué" o "doublé" [8].

---

6. LERCHER, o. c., p. 273; H. LENNERZ, *De gratia Redemptoris*² (Romae, 1940). Ya Melchor Cano utilizó esta argumentación, como refiere el P. Urdanoz, a. c., p. 10.

7. B. BERAZA, *De gratia Christi* (Bilbao, 1916), p. 112; LANGE, o. c., p. 402, etc.

8. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De gratia*, p. 42. Cfr. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, p. 233.

Pero ¿es tan cierto, como lo estiman los citados autores, que el acto saludable es una entidad simple en la que, por ceñirme al problema teológico, su sobrenaturalidad no se distingue realmente de su esencia?

¿Cómo lo saben? ¿Por experiencia? ¿Por raciocinio? ¿Por fe?

En cuanto a la experiencia, he de confesar que carezco de ella en lo relativo a este punto. Tengo sí conciencia inmediata de muchos de mis actos psíquicos, pero no de su sobrenaturalidad, ni menos aún de si ésta es ingrediente esencial o accidental del acto.

Tampoco recuerdo ningún documento del Magisterio o de las Fuentes que defina esta cuestión.

¿Por razonamientos entonces?

Si prescindimos de los raciocinios que implicarían petición de principio, tales como: los actos naturales y los sobrenaturales correspondientes son *específicamente* distintos; luego difieren por su propia esencia y no sólo por un accidente. O bien: los mencionados actos tienen *objeto formal distinto*, luego difieren por su especie o esencia y no sólo accidentalmente ya que lo que se halla en discusión es precisamente el antecedente de estos entimemas, a saber, que los tales actos son específicamente distintos, o que tienen objeto formal distinto... Si prescindimos, repito, de estos raciocinios, son dos los argumentos fundamentales a que pueden reducirse los utilizados por los autores para probar la sobrenaturalidad esencial del acto saludable [9].

Vamos a analizarlos brevemente.

1) El más extendido que sepamos, aunque expuesto de diversas maneras, es en esquema el siguiente:

> *Según las Fuentes y el Magisterio la sobrenaturalidad del acto saludable no es sólo extrínseca o meramente denominativa;*
> *luego es intrínseca y entitativa;*
> *luego es esencial o quoad substantiam* [10].

A nadie se le oculta que si el antecedente de este raciocinio es verdadero: (... que *según las Fuentes el acto saludable es sabrenatural no sólo extrínsecamente ni sólo por denominación*), la primera conclusión es lógica (*luego lo es también intrínseca y entitativamente*) ; pero no así la segunda (*luego es esencial o quoad substantiam*), a no ser que se pruebe que según dichos documentos la sobrenaturalidad es algo más que una propiedad accidental aunque necesaria del acto saludable. Y este extremo queda sin probar.

Así, por ejemplo, el P. Lennerz, para demostrar la tesis de que los actos que disponen para la justificación son entitativamente sobrenatura-

---

9. Otros argumentos y su poca eficacia pueden verse en S. Schiffini, *De gratia divina* (Frib. Brisg., 1901), pp. 229 ss.

10. Cfr., v. gr., Lange, o. c., pp. 207-209; S. González, *De gratia:* Sacrae Theologiae Summa III (BAC, Matriti, 1950), p. 488, etc.

les, después de haber ido eliminando las diversas formas de sobrenatural, accidental o modal, concluye el razonamiento haciendo suyas estas palabras de Palmieri:

"Itaque restat ut dicamus, actum bonum sicut oportet ad salutem, ea gaudere perfectione, quae sit *intrinsece* supernaturalis, h. e. intrensece excellentior perfectione ea quae per vires naturae potest actibus comparari; *ideoque* modum perfectionis qui per verba sicut oportet significatur, esse modum *intrinsecum* actus, *quo eius essentia constituitur...*" [11].

Ambos jesuítas, pues, tienen por equivalentes en nuestro caso el sobrenatural intrínseco y entitativo con el sobrenatural esencial o "quoad substantiam". ¿Cómo prueban esa equivalencia?

Otro ejemplo: a juicio del P. Garrigou-Lagrange, el sobrenatural "qoad modum" y el sobrenatural "quoad substantiam" es una división del sobrenatural absoluto por sus causas extrínsecas e intrínseca respectivamente.

Es sobrenatural "quoad modum" el don que por su esencia está dentro del ámbito de la naturaleza, pero que ha sido producido (causa eficiente) o es referido al último fin (causa final) de un modo que sobrepuja las fuerzas naturales; y sobrenatural "quoad substantiam" el don que por su propia causa formal desborda las exigencias de cualquier naturaleza creada o creable [12].

Es decir, que el sobrenatural extrínseco equivale al sobrenatural modal o "quoad modum"; y el sobrenatural intrínseco al sobrenatural esencial o "quoad substantiam".

Si esta división fuera verdadera el argumento que hemos aducido más arriba sería eficaz.

Pero, haciendo caso omiso de otras consideraciones, parece que el ilustre dominico ha olvidado que, aparte de las causas extrínsecas de un ser concreto cualquiera, cuales son la eficiente y la final; entre las intrínsecas, y prescindiendo de la causa material por no ser del caso, puede haber además de la forma substancial otras formas accidentales; concediéndole, pues, que el acto saludable sea sobrenatural no sólo "efficienter" y "finaliter" sino "formaliter", todavía queda por esclarecer si ese "formaliter" lo es por una forma esencial o por una forma accidental. Y esto no se esclarece.

Este haber tomado por equivalentes las expresiones "entitative", "intrinsece", "essentialiter", "quoad substantiam", creo que ha sido el origen de la incoherencia que vengo denunciando.

No cabe duda que, si una perfección forma parte de la esencia de una cosa, forzoso es admitir que es intrínseca a ella —¿qué más intrínseco a un ser que su propia esencia?— y que es entitativa o constitutiva de su

11. *De gratia Redemptoris*, p. 178. El subrayado es nuestro.
12. *De gratia*, p. 7.

entidad; pero la inversa no es verdadera. Una perfección puede entrar en la constitución de un ser real concreto y ser, por tanto, entitativa e intrínseca, y no entrar como esencia o elemento esencial sino como accidente; y entonces no es lícito afirmar que tal ente es "quoad substantiam" o "essentiam" lo que comporta la perfección accidental referida. La extensión actual, por ejemplo, es una perfección entitativa e intrínseca de los cuerpos físicos, pero no constitutiva de su esencia sino accidental; la gracia santificante es una perfección entitativa e intrínseca del alma justificada, pero no constitutiva de su esencia, etc., etc.

De manera análoga yo creo que la sobrenaturalidad del acto saludable, en contra de lo que opinaban los modalistas y de conformidad con todos sus impugnadores, es absoluta, entitativa e intrínseca; pero también creo, en contra de la tesis hoy corriente y de acuerdo con aquellos antiguos teólogos, que las Fuentes y las enseñanzas del Magisterio pueden explicarse, y explicarse más razonablemente, con sólo admitir que esa sobrenaturalidad es una propiedad necesaria del acto saludable, pero propiedad accidental, y no esencial.

Por lo pronto, el primer argumento que se aduce para probar la sobrenaturalidad esencial del acto saludable no me parece convincente. Veamos si prueba más el segundo.

2) Su fundamento es la sobrenaturalidad esencial de la gracia elevante y es, también reducido a esquema, como sigue:

> *La gracia santificante, las virtudes infusas, la gracia actual elevante, principios activos del acto saludable, son sobrenaturales por su propia esencia;*
> *luego el acto saludable —que es su fruto o efecto—, también tiene que ser sobrenatural por su propia esencia, y no por un accidente* [13].

¿Qué decir de este razonamiento?

Creo que tampoco prueba lo que pretende porque el antecedente no es verdadero más que a medias.

Conforme con que tales dones gratuitos son sobrenaturales por su propia esencia. Conforme también en que son principios activos del acto saludable. Son dos verdades que es preciso mantener.

Pero junto a ellas hay que recordar otra pareja de verdades que no se pueden perder de vista para atinar con la solución: a), que dichos dones gratuitos no son los únicos principios activos del acto saludable; y b) que los mencionados dones son accidentes del alma o de sus potencias.

A) *Tales dones gratuitos no son los únicos principios activos del acto saludable.*

A ellos tenemos que sumar otras energías, las potencias del alma, ya que el acto saludable no es sólo sobrenatural sino también y radical-

13. BERAZA, *De gratia Christi*, p. 51.

mente un acto humano intelectivo o volitivo; y no lo sería si no interviniese en su elaboración el entendimiento o la voluntad del hombre. La causa adecuada del acto saludable es la potencia elevada por la gracia, y no la potencia sola ni la gracia sola. En esto me parece estar de acuerdo todas las escuelas, si se ha de salvar el dogma.

Las discrepancias comienzan al tratar de explicar cómo se articulan potencia y gracia en orden a su efecto común.

Para la escuela tomista potencia y gracia son principios activos del acto saludable; pero la gracia es principio activo próximo y la potencia, sólo remoto o radical. ¿En qué consiste esta causalidad radical?

A veces parece que esta causalidad radical, tal como se la describe, no es de orden eficiente sino más bien material; que la potencia reduce su función a *sustentar* los dones gratuitos, únicas causas eficientes del acto saludable, y a *sustentar* el acto mismo que se produce. Y en este sentido creo que han entendido la tesis tomista autores tan solventes como Beraza, Lange, Lennerz, etc.[14]. ¿Es ese su verdadero sentido? Si así fuera, tienen razón cuando la impugnan: la potencia del alma, si no es en realidad otra cosa que causa material o sujeto de la gracia y de su efecto el acto saludable, no es ni puede llamarse sino abusando de las palabras, principio *activo* de dicho acto: la causa material no es causa eficiente o activa ni próxima ni remota. Ahora bien, el Concilio de Trento nos obliga a sostener la intervención activa de la voluntad en la producción del acto saludable: "*Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum* NIHIL COOPERARI *assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime* QUODDAM NIHIL OMNINO AGERE MEREQUE PASSIVE SE HABERE: A. S."[15]

La escuela tomista no niega en manera alguna esta definición, la acepta con toda su alma; pero parece como si quisiera interpretarla de suerte que no tenga que renunciar a ninguna de sus tesis tradicionales. Y admitiendo sencillamente y sin ningún distingo que la voluntad influye activamente en la producción del acto sobrenatural, se consideraría forzada a sostener la existencia de la potencia obediencial activa, y ésta no le cabe en la cabeza a un buen discípulo de Santo Tomás. ¿Pero es necesaria esta consecuencia para salvar el dogma? Si se afirma que el acto saludable es una entidad simple, cuya sobrenaturalidad no se distingue realmente de la estructura esencial del acto, me parece que no hay escapatoria, y que los molinistas son más lógicos. Pero si se niega tal simplicidad, la potencia obediencial activa no tiene razón de ser: porque en tal hipótesis la voluntad produciría exclusivamente la esencia del acto salu-

---

14. BERAZA, *De gratia...*, p. 143; LANGE, *De gratia*, p. 402; LENNERZ, *De gratia...*, p. 309.
15. DENZ. 814.

dable, y la gracia, también exclusivamente, su sobrenaturalidad accidental, es decir, ninguno de los dos principios tendría arte ni parte inmediata en la producción del efecto que corresponde al otro.

El P. Hoffmann, dominico, en su versión latina del *Manual de Teología Dogmática*, de F. Diekamp, propone otra solución: admite en las criaturas racionales además de la potencia obediencial pasiva una actividad *natural*, merced a la cual pueden *hacer uso* de la virtud sobrenatural infusa, pero esta actividad (tiene buen cuidado en subrayarlo) "est facultas quaedam a potentia oboedientiali distincta"[16]. Esta opinión me parece ya más razonable y tal vez expresa el sentido auténtico en que hay que interpretar la postura de la escuela tomista, tanto más cuanto que, a mi juicio, responde a su doctrina general de que las virtudes, así adquiridas como infusas, sólo merecen el nombre de tales si actúan bajo el influjo y control de la voluntad. Con ella queda a salvo el dogma y se trata de evitar la potencia obediencial activa; pero ¿se evita de hecho?

A tenor de esta opinión, cuando la voluntad hace uso de la virtud infusa es causa activa de que ésta obre; pero tal actividad se limita a poner en marcha a la virtud, ya que todo el acto saludable es producto inmediato y exclusivo de ésta; la voluntad no pone nada en el efecto sino en su causa; por eso la voluntad no es sólo sujeto pasivo sino activo; pero médiato o remoto. Así queda salvaguardado el dogma.

Pero, aparte de si tal influjo remoto es suficiente (que no me lo parece) para dar razón de la estructura psíquica del acto saludable, de su urdimbre cognoscitiva o volitiva, esencialmente humana, puesto que la gracia lo pone todo en el afecto y el papel activo de la voluntad se reduce a procurar que lo ponga; veamos si con él se evita el escollo de la potencia obediencial activa.

Cuando la voluntad *usando* de la virtud infusa la pone en movimiento, ese fenómeno espiritual que llamamos *uso*, ¿es un acto natural o sobrenatural? ¿Lo realiza la voluntad con ayuda de la gracia actual o no?

Si es un acto puramente natural, habría que admitir que la naturaleza sola es principio de un acto saludable: lo cual es semipelagianismo.

Y si es sobrenatural, entonces todo el problema que venimos planteando se renueva en este punto: ¿Cómo se articulan en el acto llamado *uso*, la voluntad y la gracia actual? Y si se rehusa la explicación que vengo sosteniendo, me parece que no queda otra salida para salvar el dogma que o el proceso al infinito o la potencia obediencial activa que se trataba de soslayar. El molinismo, repito, es en esto más lógico.

Pero pasemos ahora a considerar si además de la lógica acompaña la verdad a la tesis de Molina.

16. F. Diekamp - A. Hoffmann, *Theologiae Dogmatiae Manuale*[3] II (Parisiis, 1950), pp. 51-52.

B) *Los dones gratuitos mencionados son accidentes del alma o de sus potencias.*

Los teólogos de esta escuela admiten sin distingos aquella primera verdad de que los dones gratuitos no son los únicos principios activos (inmediatos) del acto saludable; por eso, para enjuiciar como es debido su opinión, necesito echar mano de la segunda verdad arriba recordada: que los mencionados dones son seres accidentales, que la gracia santificante es accidente del alma justificada, y que las virtudes infusas —o la gracia actual que las suple— son accidentes de las potencias del alma.

Para Molina y sus seguidores, potencia y gracia son dos principios activos, realmente distintos, insuficientes cada uno por separado para alumbrar al acto saludable, pero suficientes cuando se unen. Unidos irradian una sola acción que termina en un acto también único en el que su vitalidad no se distingue realmente de su sobrenaturalidad. No produce cada cual una parte del efecto, puesto que éste carece de partes reales, sino que uno y otro producen el efecto en su totalidad [17].

Pero ¿cómo es posible que dos causas activas distintas, como son la potencia y la gracia; que al asociarse no constituyen un "unum per se" sino "per accidens", ya que v. gr. la virtud infusa es un accidente real de la potencia, y la potencia elevada por tal accidente no es un nuevo ser distinto esencialmente de sus componentes; cómo es posible, repito, que den origen a una actividad única y a un efecto único? Si "operatio sequitur esse", donde hay dos "esse", dos seres, tiene que haber dos operaciones; y por muy juntas, acopladas y sincronizadas que actúen estas causas siempre serán dos agentes, dos actividades, dos efectos.

Mas los molinistas no tropiezan en este escollo. Conceden que eso es verdad cuando se trata de dos causas simplemente coordinadas, pero no cuando la una obra subordinada a la otra y bajo su dependencia, cuando la una es causa principal y la otra causa instrumental de un efecto. Y esto es lo que acontece en nuestro caso. ¿Pero es cierto que en nuestro caso cabe hablar de causa principal e instrumental? Es más fácil afirmarlo que demostrarlo, y son más los autores que se limitan a lo primero. No faltan, sin embargo, quienes como Lange, se deciden también por lo segundo. A su juicio, "ratione *vitalitatis* homo vere est *causa principalis* sui actus neque est merum instrumentum Dei... Ratione supernaturalitatis Deus omnino est causa principalis... Facultas actu indeliberato elevata quando physice concurrit ad efficiendum actum *salutarem* qua supernaturalem, IN HOC RECTE DICITUR "INSTRUMENTUM" DEI: OPERATUR ENIM PER VIRTUTEM A DEO DATAM, A DEO EXCITATA ET MOTA. Deus autem facultatem elevando et concursu speciali in actum salutarem influendo eiusdem actus supernaturalitatem determinat. Quare est causa principalis actus salu-

17. BERAZA, *De gratia...*, pp. 111-112; LANGE, *De gratia*, pp. 402-403.

taris qua supernaturalis, utens facultate elevata tamquam instrumento ad producendum hunc effectum" [18].

A tal razonamiento tengo que oponer los siguientes reparos:

1.°) que no se trata en nuestra discusión de cómo intervienen *Dios y el hombre* en las operaciones humanas, sean éstas naturales o sobrenaturales; no nos ocupamos ahora del concurso divino necesario tanto para los actos saludables como para los que no lo son. No hay duda que en toda actividad de las criaturas Dios es causa principal y ellas causa instrumental, aunque no todas las explicaciones de esta cooperación sean igualmente satisfactorias.

2.°) que de lo que se trata en nuestro caso es de cómo se articulan *dentro del mismo hombre* las potencias del alma y los dones gratuitos en orden al acto saludable. Y así centrada la cuestión no veo cómo la gracia esté insertada en la línea de causa principal, y las potencias sólo en la de causa instrumental de dicho acto. Acabamos de oir a Lange que el hombre es *causa principal* —aunque segunda— de la vitalidad del acto saludable; y, en cambio, *sólo causa instrumental* de su sobrenaturalidad. ¿Por qué? La única razón que alega es que la facultad elevada ejecuta el acto saludable merced a una virtud que Dios le ha otorgado y bajo la excitación y moción del mismo Dios: "operatur enim per virtutem a Deo datam, a Deo excitata et mota".

Pero esta razón, referida por Lange a la sobrenaturalidad del acto, vale igual para su vitalidad. ¿O es que el hombre cuando produce la vitalidad de su acto no lo hace también gracias a un poder otorgado por Dios y bajo su excitación y moción? Y si es así, tan causa instrumental sería en un caso como en otro, o tan principal en el uno como en el otro. Las energías naturales y sobrenaturales serán distintas, pero cuando entran en juego su jerarquía causal es la misma.

3.°) A mi humilde parecer, tan señor de sus actos y tan causa principal, aunque segunda, es el hombre cuando actúa con sólo su potencia natural como cuando lo hace también con sus virtudes infusas. Unos y otros poderes se los ha dado Dios en propiedad. Cierto, vuelvo a repetir, que su manejo exige el concurso divino, y que, por razón de éste, el hombre es siempre instrumento de Dios en el ejercicio de sus facultades naturales o sobrenaturales; pero ello no exige que en la articulación de éstas para producir el acto saludable, la infusa se comporte como causa principal y la innata sólo como instrumento de la infusa.

4.°) Más aún. Siendo la virtud infusa accidente de la potencia y no viceversa; pudiendo, como puede, actuar la potencia sin los dones gratuitos, pero no éstos sin aquélla; cayendo, como cae realmente, el ejercicio de la virtud sobrenatural bajo el dominio y control de la voluntad, y no al revés; parecería más lógico inferir que la potencia, o al menos que la

18. *De gratia,* pp. 402-403.

voluntad es causa principal y la gracia, causa instrumental, es decir, lo contrario de lo que profesa el molinismo. Pero ésta conclusión no sé que la haya defendido nadie; y es que nadie ignora que no es lo mismo causa instrumental que causa dependiente.

Pues bien, aunque —de conformidad con la doctrina de Santo Tomás— la virtud infusa necesite para obrar el impulso de la voluntad y, por lo tanto, sea dependiente de ésta en su dinamismo, no es instrumento suyo porque no recibe de la voluntad otra cosa que ese impulso para realizar su efecto; sólo que, a mi parecer, este efecto no es todo el acto saludable, como sostiene la escuela tomista, sino solamente su sobrenaturalidad.

En una palabra: creo que el molinismo no explica de modo satisfactorio que la gracia sea causa principal y la potencia causa instrumental del acto saludable; tampoco admite la inversa; luego para salvar el dogma de que la gracia y la potencia influyen activamente en la producción del acto saludable no queda sino aceptar que potencia y gracia actúan como causas coordinadas, solución que les repugna; o abrazar la tesis tomista con todos sus inconvenientes; o confesar que el acto saludable no es simple sino compuesto, como el principio que lo produce. Pero entonces, ¿qué fundamento quedaría para defender la existencia de la potencia obediencial activa?

Y después de tan larga pero necesaria digresión volvamos al argumento que le dio origen y con el que se pretendía demostrar la sobrenaturalidad esencial del acto saludable.

La gracia santificante, las virtudes infusas, la gracia actual elevante, principios activos del acto saludable, son sobrenaturales por su propia esencia;

luego el acto saludable, que es su fruto o efecto, también tiene que ser sobrenatural por su propia esencia, y no por un accidente.

El antecedente, decíamos, no es verdadero más que a medias, ya que es verdad que los dones gratuitos son sobrenaturales por su propia esencia, y que son principios activos del acto saludable; pero no es verdad que sean sus únicos principios activos. A ellos hay que sumar, como acabamos de ver, las potencias del alma, de las que los dones citados no son sino accidentes.

Y ahora pregunto: ¿de qué son principios activos los dones gratuitos: de todo el acto saludable o solamente de su sobrenaturalidad?

Si se contesta que de todo el acto saludable, pues en él no se distinguen realmente su sobrenaturalidad y su esencia, el argumento concluye; pero tengo que repetir la cuestión que planteé al comienzo de este trabajo: ¿cómo se demuestra esa simplicidad del acto saludable? Porque hasta ahora sigue sin la deseada respuesta.

Y si se admite la distinción real, el argumento no es concluyente, porque las potencias humanas pueden ser la causa exclusiva de la estructura

esencial del acto, y los dones gratuitos la causa exclusiva del accidente que lo sobrenaturaliza; y, mientras no se pruebe lo absurdo de esta posibilidad, la lógica nos impide asentir a la conclusión.

El segundo, pues, de los argumentos que se esgrimen para demostrar la sobrenaturalidad esencial del acto saludable, no me parece más convincente que el primero.

* * *

Resumiendo: que los actos saludables sean sobrenaturales por su propia esencia y, por tanto, específicamente distintos de los actos naturales del mismo nombre, me parece una hipótesis teológica merecedora de todo respeto por razón de los teólogos que la propugnan, pero no suficientemente fundada desde el punto de vista objetivo. Los razonamientos que se aducen para mantenerla no los creo perentorios; y su fallo fundamental radica, a mi modo de ver, en dar por supuesto o aceptar a la ligera que el acto saludable es una entidad simple. De ahí derivan múltiples incoherencias cuando se pretende explicar la elaboración del referido acto.

* * *

En consecuencia, me atrevo a proponer otra hipótesis: negar que el acto saludable sea simple, y admitir que en él la sobrenaturalidad es el efecto formal de un accidente intrínseco y necesario, realmente distinto de su esencia.

¿Qué razones puedo alegar en favor de esta hipótesis?

1) En primer lugar, el argumento negativo de los inconvenientes que encierra la otra, como acabamos de poner de relieve anteriormente.

2) En segundo lugar, un argumento positivo de analogía teológica.

Si es verdad que la elevación sobrenatural del *alma humana* es efecto formal de un accidente real inherente, cual es la gracia santificante; si es verdad asimismo que la elevación sobre natural de las *potencias humanas* es efecto formal de accidentes reales inherentes, como son las virtudes infusas o la gracia actual que hace sus veces;

¿por qué no admitir también que la elevación sobrenatural de los *actos humanos* es efecto formal de un accidente real inherente a ellos?

Si se acepta esta conclusión, el alma, sus potencias y sus actos se hallarían coherentemente en la misma línea de elevación sobrenatural;

pero, si se niega, resultaría que la sobrenaturalidad del acto sería *más profunda* que la del alma y sus potencias; que el acto sería sobrenatural

esencialmente mientras que el alma y sus facultades sólo de un modo *accidental*, y, en consecuencia, que la perfección sobrenatural del efecto aventajaría a la perfección sobrenatural de sus causas.

3) Y en tercero y último lugar, un argumento de congruencia:

Si la sobrenaturalidad del acto saludable es el efecto formal de un accidente real, inherente y necesario producido por la gracia:

en primer lugar, quedan a salvo el dogma, las verdades comúnmente enseñadas por los teólogos acerca de la sobrenaturalidad absoluta e intrínseca de dicho acto, y la imposibilidad, por consiguiente, de ejecutarlo con sólo las fuerzas naturales.

Y en segundo lugar, se evitan no pocos inconvenientes de la hipótesis opuesta. Sólo enumeraré algunos:

a) los actos naturales y sus homónimos sobrenaturales no se distinguirían específicamente; y, en consecuencia, ni los tomistas tendrían por qué sudar tanto para encontrar el objeto específico de cada clase de actos sobrenaturales, cosa que hasta ahora no han podido lograr a satisfacción de todos; ni los molinistas por qué poner en tela de juicio el valor metafísico de que el objeto formal es el único principio especificador de los actos, ya que el origen de estas posturas es precisamente la común sentencia de que unos y otros actos son específicamente distintos.

b) tampoco habría necesidad de admitir la potencia obediencial activa, punto de fricción entre ambas escuelas, y recurso dialéctico inventado, a mi juicio, para mantener los fueros de la lógica dentro de una hipótesis que me parece improbable.

c) Se explicaría fácilmente la naturaleza del hábito que se adquiere por la repetición de actos sobrenaturales, sin necesidad de negar la experiencia, o de acudir a peregrinas razones para poner de relieve que el tal hábito no es sobrenatural.

d) quedaría bien definida la función de la virtud infusa frente a las funciones que desempeñan la potencia natural y la virtud adquirida: la potencia produce el acto, la virtud adquirida facilita su producción, la virtud infusa lo sobrenaturaliza.

e) en consecuencia, jamás la virtud adquirida, aunque fuera "per accidens" infusa, podría desempeñar las funciones de la virtud "per se" infusa: el campo, término u objeto formal de una y otra son específicamente distintos.

f) y, por último, si la virtud infusa no produce el acto sino exclusivamente su sobrenaturalidad, no habría razón para negarle que en orden a este efecto confiera a la potencia, además del poder, la facilidad de ejecutarlo: quedando así bien claro que la virtud infusa no es sólo una energía sobrenatural sino también un verdadero hábito operativo.

Estos corolarios que fluyen de nuesta hipótesis y otros aún que no enumero por no alargarme más, creo que llevarían mayor cohesión,

armonía y claridad al tratado teológico de Virtudes; y ello sin poner en cuarentena ningún principio dogmático, ninguna conclusión teológica, ninguna verdad metafísica, sino negando simplemente un supuesto que, a mi juicio, no ha sido probado todavía: que el acto saludable es un fenómeno psíquico simple.

Suelen los autores cerrar su argumentación favorable a la sobrenaturalidad esencial de los actos saludables con esta o parecida coletilla: "Igitur, locutiones illae Concilii Arausicani et Tridentini "sicut oportet", "ut expedit" etc., non modalem, *ut primo intuitu* posset aliquis suspicari sed entitativam supernaturalitatem reapse significant", entendiendo por "entitativo" lo mismo que por "esencial"[19].

Según todo lo dicho en esta primera parte de mi trabajo, creo que las mencionadas expresiones de los Concilios de Orange y de Trento deben ser entendidas, en contra de la anterior y frecuente interpretación y de acuerdo con las leyes de una sana hermenéutica, tal y como están formuladas, tal y como "primo intuitu" las percibe nuestra inteligencia.

II. EL FUNDAMENTO DE LA SOBRENATURALIDAD DEL ACTO DE FE SALUDABLE

Esta segunda parte será muy breve, pues el punto más espinoso, que, a mi juicio, impediría esa brevedad ha sido eliminado en las páginas anteriores; y son otros los supuestos en que tenemos que movernos. Si la sobrenaturalidad de cualquier acto saludable es accidental y no esencial, forzoso será reconocer que la sobrenaturalidad del acto de fe saludable es accidental y no esencial; y por esta nueva vía habrá que buscar la solución del problema que nos ocupa. Por eso huelgan ya en esta segunda parte las interminables disputas en torno al principio especificador de los actos y a sus aplicaciones, que suelen consumir tanta tinta en los tratados de Teología. Recordemos el discutido argumento:

los actos específicamente distintos tienen objeto formal distinto, porque los actos se especifican por el objeto formal;
es así que los actos de fe divina natural y los de fe divina sobrenatural son específicamente distintos;
luego los actos de fe divina natural y los de fe divina sobrenatural tienen objeto formal distinto[20].

Tomistas y molinistas conceden la menor, y el problema se centra en la mayor, que los molinistas no admiten en toda su extensión y la dis-

19. S. GONZÁLEZ, *De gratia,* p. 488.
20. SUÁREZ, *De gratia,* l. 2, c. 11, n. 22 ed. Vivès, VII, p. 635); LENNERZ, *De virtutibus...,* p. 183, etc.

tinguen...; y desde hace más de tres siglos no hay modo de poner de acuerdo a tamaños contendientes.

Yo me he atrevido a negar la menor, y por eso ni entro ni salgo en el duelo dialéctico de ambas escuelas.

Admito, por consiguiente, que en su entidad física —no trato de su dimensión moral— el asentimiento de fe divina natural y de fe divina sobrenatural no son de especie distinta, o lo que es igual, que tienen la misma esencia; que su factor especificativo, por tanto, séalo o no exclusivamente el objeto formal, es el mismo en uno y otro caso; pero, en lo que atañe al acto de fe saludable, me veo precisado a sostener que sus principios activos —por ser éstos las potencias elevadas de un modo *sólo* accidental por la gracia— no son suficientes para otorgarle una especie distinta, es decir, para cambiar la esencia de un asentimiento que sin la gracia sería natural: sólo la modifican y perfeccionan accidentalmente.

Todo esto es corolario de lo ya expuesto en la primera parte.

He de aclarar, sin embargo, para prevenir enojosas discusiones que, cuando digo que los actos de fe divina natural y sobrenatural no son de especie o esencia distinta, entiendo por fe divina natural un asentimiento de verdadera fe, cuyo motivo sea la autoridad misma del testimonio divino y no el valor de las pruebas con que ese testimonio se presente a nuestro espíritu, como acontece en el acto llamado de fe-científica o ciencia testimonial y que es el que poseen los demonios. De este género de asentimientos, sólo en sentido equívoco denominados actos de fe, no hablo para nada, y concedo que difieren específicamente del acto de fe saludable.

Los que, en cambio, no difieren de ese modo por razón del motivo u objeto formal, son a mi parecer los actos naturales y sobrenaturales de fe divina, cuando unos y otros están encuadrados en la misma categoría de la fe-homenaje o de autoridad. Insisto en que esta negación fluye de lo anteriormente expuesto; pero además creo que es eficaz el razonamiento que en su confirmación alegaban los modalistas y más tarde repitió el molinismo [21].

Cuando el concilio Vaticano define el motivo ("propter") de la fe "quae humanae salutis initium est" no señala otro que "auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest" [22].

---

21. LANGE, *De gratia*, pp. 218-220. El P. DE ALDAMA también es molinista en este punto: "Hinc admittimus possibilitatem actus fidei naturalis. *Si enim supernaturalitas actus fidei non provenit ex motivo*, potest dari actus naturalis fidei cuius motivum sit auctoritas Dei revelantis"; pero al comienzo de la tesis, a cuyo escolio pertenecen las palabras transcritas, se encuentran estas otras: "Cum assensus fidei sit propter auctoritatem Dei revelantis, *eo ipso non potest non participare supernaturalitem sui motivi*." Conviene, pues, que en la próxima edición de su tratado aclare o corrija esta incoherencia. *De virtutibus infusis*, pp. 671 y 666. Los subrayados son nuestros.

22. DENZ, 1789.

Pues bien, con dicho motivo creo posible un acto de fe natural. Para hacerlo basta que el hombre conozca que Dios ha revelado una proposición y que Dios merece ser creído cuando habla —cosas asequibles a sola la razón, como todos conceden—, y luego que quiera y pueda rendir homenaje a Dios creyendo lo que ha dicho, lo cual tampoco me parece superar las fuerzas humanas: el amor implicado en este homenaje no es preciso que sea amor de caridad ni siquiera un amor natural superior a los demás amores naturales. Tal vez —pero no es ahora preciso ahondar en este problema— para una adhesión natural "aestimative summa", superior a las demás adhesiones libres de la inteligencia, se requiera en el estado de naturaleza caída una gracia sanante; pero el tal asentimiento, aun ejecutado con la ayuda de la mencionada gracia, no desbordaría los límites de la naturaleza, y sería, por lo tanto, un acto natural.

La escuela tomista argüirá contra este razonamiento concediendo que el motivo de la fe sobrenatural es en efecto —como enseña el Concilio— "auctoritas Dei revelantis", mas sólo si el "Deus revelans" es considerado bajo el aspecto de autor del orden sobrenatural, y a condición además, según la mayor parte de esta escuela en oposición a los Salmanticenses, de que sea sobrenaturalmente conocido en cuanto autor de dicho orden [23]. Pero esta condición restrictiva más o menos compleja no la pone el Vaticano y es, a mi parecer, como antes dije de la potencia obediencial activa del molinismo, otro recurso dialéctico inventado para mantener lógicamente en el tratado de fe una teoría general acerca de la sobrenaturalidad de los actos saludables que ya hemos estimado inaceptable.

No es, pues, el objeto formal de la fe saludable razón suficiente para establecer la diferencia específica entre aquélla y la correspondiente fe natural. Tampoco valen para hacerlo, por su carácter de elevación accidental, los principios activos del asentimiento saludable, según apuntamos hace poco y tratamos de justificar en la primera parte; quedan por tanto, en pie, las razones entonces alegadas en favor de la sobrenaturalidad accidental del repetido acto.

Esto supuesto, ¿cuál será en definitiva el fundamento de esta sobrenaturalidad accidental?

La solución me parece estar a flor de tierra.

Acabo de admitir que el hombre con sólo las fuerzas de su naturaleza puede realizar un acto de verdadera fe divina y, con la ayuda de la gracia sanante —de ser precisa—, hasta un acto de fe divina natural, superior por su firmeza a cualquiera de las otras adhesiones libres de su inteligencia; pero he de añadir ahora que tal asentimiento, aunque fuera el más firme y apretado que el despliegue total de las energías naturales del hombre le permitiesen ejecutar, quedaría todavía muy lejos, infinitamente

---

23. P. Teresio a S. Agnete Zielinski, *De ultima resolutione actus fidei* (Romae, 1942), pp. 64-65; 144-151.

lejos del grado de adhesión que se merece el testimonio divino. Sólo un asentimiento de calidades divinas respondería adecuadamente al mérito objetivo del testimonio de Dios. Sólo Dios es proporcionado a Dios mismo.

Esta desproporción, más que abismal, *entre el grado de adhesión que cualquier inteligencia creada y abandonada a sus fuerzas es capaz de prestar al testimonio divino, y el grado objetivo de adhesión que este testimonio merece,* es a mi juicio la raíz más profunda de la sobrenaturalidad accidental del acto saludable de fe.

Que dicha desproporción existe es un hecho —y no una teoría— que me parece evidente, y no me hago a la idea de que nadie se atreva con razón a ponerla en duda. Pues bien, si se reconoce este hecho, no es menester ya buscar otra raíz más profunda —caso que la hubiere— para dar cumplida cuenta de la sobrenaturalidad del asentimiento que nos ocupa, es decir, de por qué la elaboración de este acto trasciende el radio de actividad de toda criatura existente o posible. La contestación es: *porque para realizarlo habría que superar una desproporción infinita.*

Y de ahí la necesidad de la gracia: porque, si Dios quiere que para santificarnos y salvarnos aceptemos su divina palabra con un grado de adhesión proporcionado al valor real de Su testimonio, no tendrá más remedio que acudir en ayuda de nuestra incapacidad *absoluta* con el auxilio de una gracia sobrenatural también *absoluta*; una gracia sólo relativamente sobrenatural, como la que propugnaban muchos modalistas, no sería bastante para alcanzar tal grado de adhesión.

En otras palabras: el acto de fe divina saludable, en sí mismo considerado, además de la adhesión intelectual voluntaria a una verdad revelada por Dios sin más garantía que Su testimonio —que es el constitutivo esencial de cualquiera fe divina propiamente tal—, implica una propiedad accidental de carácter sobrenatural absoluto, es decir, un grado de firmeza en la adhesión que, por ser proporcionado al valor objetivo del testimonio divino, desborda la órbita activa de cualquiera criatura. Y esta propiedad intrínseca al acto saludable, y no su esencia, es la razón de que el hombre precise para llevarlo a cabo la ayuda de una gracia sobrenatural absoluta.

* * *

Creo que con esta explicación tan sencilla y tan acorde con las exigencias del dogma queda resuelto el problema cuya solución se buscaba.

Pero ¿cómo se explica —se me pedirá tal vez, envolviendo en la demanda una objeción muy antigua— que la gracia elevante, criatura al fin y a la postre y finita como cualquiera criatura, sea capaz de inyectarnos el vigor que se precisa para nivelar la infinita desproporción que

media entre lo divino y lo humano? El que esto preguntare lo podría mismo preguntar cómo se explica la visión intuitiva de Dios, que es el premio eterno de los justos. Y yo no lo sé explicar de manera satisfactoria. No sé cómo es posible —aunque me consta por la Revelación ser así— que sin llegar a identificarnos con Dios, pero robustecidos por una criatura suya cual es la gracia, quedemos habilitados para, en algún modo que se nos escapa, hacer actos a escala divina. Es el misterio de la vida sobrenatural; y no saber explicarlo, la única postura razonable. Mantener otra, sobre todo si para ello hubiere de inventarme otros misterios y desplazar el revelado por Dios del lugar donde El lo ha puesto, me parecería no sólo un atentado a las normas de la prudencia y sobriedad teológicas sino a las leyes mismas de la razón.

Y termino haciéndome eco de otro interrogante que quizás esté burbujeando en la mente de algunos: ¿es cierto que, según la voluntad de Dios, el acto de fe saludable ha de ser proporcionado al valor objetivo de Su divino testimonio?

Así lo admiten comúnmente los teólogos de manera explícita o como supuesto o como conclusión de sus razonamientos, y a tal sentencia común yo me he atenido. Justificarla no me parece difícil, pero para hacerlo con la debida seriedad sería menester emprender un nuevo trabajo.

MIGUEL NICOLAU, S. J.

FUNCION DE LA VOLUNTAD EN ORDEN A LA CERTEZA DE LA FE CRISTIANA

SUMARIO

INTRODUCCION

1. Dos presupuestos. — El enunciado de esta ponencia indica *dos presupuestos* de toda ella, que es menester recordar al principio. El primer presupuesto es *la certeza* de la fe cristiana; es decir, el acto de fe es cierto. El segundo presupuesto es *el influjo de la voluntad* en el asentimiento del acto de fe.

Nuestro cometido en todo nuestro trabajo será el de establecer y precisar en lo posible *qué clase o clases de influjo* ejerce la voluntad sobre el entendimiento; *cuánto* puede influir; y *qué modo o modos* tiene de influir. Nos interesa, no sólo el influjo de la voluntad en la determinación del acto de fe, pero sobre todo su influjo en orden a la *certeza* de este acto. De esta suerte creemos satisfacer a lo que indica el enunciado de este tema.

I. — LA CERTEZA DE LA FE

2. Las nociones del problema. — Comenzando por la certeza del acto de fe, y precisando las nociones y términos que hemos de usar, según el uso común de las Escuelas, o al menos según los entendemos, para que después no haya lugar a duda sobre nuestro pensamiento, todos sabemos que *certeza* es la forma abstracta que denomina lo que en concreto llamamos *cierto,* designando así bien *el estado de la mente* de quien dice "estoy cierto", bien *el juicio o asentimiento* de quien dice estar cierto.

En ese *estado de la mente* la certeza es *la firmeza del entendimiento* en adherirse a una verdad, a un juicio, sin temor prudente de equivocarse.

Decimos "sin temor *prudente* de equivocarse", porque se concibe que hay casos en los cuales es compatible la firmeza en el asentimiento con un temor *imprudente* de engañarse, que se conoce como tal; v. gr., si el ánimo es combatido de escrúpulos, perplejidades y dudas que zarandean esa firmeza sin llegar a destruirla o impedirla.

Esta firmeza de la mente en su asentimiento es algo que está en el sujeto que la posee; es una afección subjetiva del mismo; y, por esto, suele llamarse *certeza subjetiva;* que podrá ser *meramente subjetiva* si no hay motivos que la funden.

3. — Pero si hay motivos objetivos que fundamenten válidamente la adhesión firme de la mente, entonces esa certeza subjetiva o firmeza en la adhesión depende primariamente de esos motivos y va unida con esos motivos que se conectan con la verdad y muestran que el juicio basado en ellos tiene que ser verdadero. Hay entonces *certeza objetiva,* en contraposición con la meramente subjetiva.

El juicio que se ha formado en virtud de esos motivos objetivos y válidos, tiene que ser verdadero, tiene exigencia de verdad; y esta necesidad de ser verdadero, que hay en el juicio, es lo que llamamos certeza en el sentido propio de esta palabra; es la *certeza formal.*

Esta certeza formal está en el juicio, *denomina el juicio cierto,* y responde a los motivos intelectuales que han fundamentado esta exigencia de verdad que hay en el juicio cierto. La *especie y grado de intensidad* de esta exigencia de verdad, depende de la especie y grado y de intensidad o eficacia que haya en los motivos. Si esos motivos son de especie diferente, si son de orden metafísico, si son de orden físico, o son de orden psicológico, también habrá diferente especie de certeza formal, que podrá ser de orden metafísico, físico o moral. Y, si dentro de cada uno de estos órdenes o especies diferentes, los motivos presentan fuerza o intensidad diversa, también habrá una diferencia de grado dentro de cada una de estas especies.

4. — La certeza subjetiva o firmeza de la mente *denomina un estado de la mente* que se adhiere firmemente a su juicio. No es que esta firmeza en la adhesión sea cosa *realmente distinta* del juicio ni cosa *realmente distinta* de la certeza formal o exigencia de verdad que hay en el juicio. Todo es *la misma entidad,* el mismo juicio o asentimiento cierto; que ontológicamente se diversifica del juicio probable u opinativo, realizado con temor prudente de equivocarse.

5. La firmeza y la infalibilidad del asentimiento cierto. — Encontramos, por consiguiente, en todo asentimiento cierto

1.°) una *firmeza en la adhesión,* firmeza que excluye todo temor prudente de equivocarse. A esta firmeza la llamaremos, como suele llamarse hoy por muchos, *certeza de adhesión.*

Esta firmeza tiene un *elemento negativo,* que no admite grados, y está en la exclusión *de todo temor* prudente de equivocarse. Pero en su *ele-*

mento positivo responde naturalmente a la calidad y fuerza de los motivos.

Estos motivos son primeramente de orden intelectual; y así la firmeza de la mente procede primeramente de la inclinación natural de la potencia intelectiva, que tiende hacia su objeto, lo verdadero; y tanto más, cuanto más lo conoce con exigencia de verdad, es decir, con certeza.

Pero esta firmeza o certeza de adhesión no procede solamente de la inclinación intelectual hacia lo verdadero. También procede de la voluntad que, en verdades que no se imponen a la mente con una evidencia lucidísima y necesitante, puede imperar un asentimiento más o menos firme, según sean las razones de bondad o los valores que encuentre en este asentimiento. No es que la firmeza imperada sea un acto de la voluntad. Es formal y elícitamente un acto del entendimiento; pero tiene su causa y origen en la voluntad.

Los ejemplos de este influjo de la voluntad en la firmeza de la adhesión intelectual son manifiestos: La conclusión a que uno ha llegado después de largas investigaciones personales, que se mira como algo muy propio, también se retiene y se defiende con mayor firmeza que otras verdades tan ciertas o más que la que uno ha encontrado. Y, en general, es conocida la adhesión a afirmaciones no sólo ciertas, pero aun sólo probables, que viene motivada por afecciones de la voluntad.

2.º) Encontramos también en todo asentimiento cierto, además de esta certeza de adhesión, una exigencia de verdad en ese juicio cuyos motivos se conocen como objetivos y válidos y en conexión con la verdad. Esta conexión con la verdad, por razón de los motivos del asentimiento, es decir, esa intrínseca necesidad de ser verdadero que hay en el juicio, es lo que llamaremos *certeza de infalibilidad;* que en el caso del asentimiento de la fe procede de la conexión que se conoce entre lo que motiva la fe y lo que se afirma, es decir, por la conexión que se conoce entre el objeto formal y el objeto material de la fe.

6. La certeza de adhesión y de infalibilidad en el asentimiento de fe. — Ahora bien —nos bastará aquí recordarlo— el asentimiento de fe tiene que ser cierto con certeza de adhesión y con certeza de infalibilidad.

Porque se exige la *firmeza en la adhesión* en multitud de profesiones de fe, donde aparece la expresión "*firmiter credo*" o semejante (Denzinger [D] 40. 343. 428. 468. 480. 703. 706. 708. 709. 711. 712. 713. 714. 810. 994. 995. 998. 2145...; cf. 1837. 1838. 1839). Y en el Concilio Vaticano se dice que tenemos obligación de prestar con la fe a Dios revelante un obsequio *pleno* del entendimiento y de la voluntad.

Por otra parte, respecto de la *certeza de infalibilidad*, en el Tridentino se habla "de certitudine fidei, *cui non potest subesse falsum*" (D 802). Y, cuando define el mismo Concilio que no puede constar de la perseverancia "con certeza absoluta e infalible", a no ser por revela-

ción (D 826), a la cual sigue la fe, da a entender que la fe tiene certeza absoluta e infalible. — También es corriente en los documentos eclesiásticos dar como motivo de la fe un motivo infalible: *Dios, que no puede engañarse ni engañarnos:* D 1789. 1637. 1638. 1639. 2145. — Y en el Vaticano quedó definido que no hay justa causa de dudar de la fe (D 1815. 1794).

Si la fe se llama *argumentum* (ἔλεγχος) *non apparentium* (Heb 11, 1), con una palabra tomada del lenguaje jurídico, para probar con certeza el propio derecho, es porque la fe es aquello con que uno se forma una persuasión cierta en las cosas que no ve. — Y contra la aberración nominalista, que pretendía que Dios podría mentir de potencia absoluta, los teólogos se han levantado unánimemente, y han insistido en que la fe no puede ser falsa, porque tiene a Dios, la primera verdad, por motivo[1].

Estudiemos más en particular esta infalibilidad que es propia de la fe.

7. La certeza de infalibilidad, por el motivo de la fe. — Al asentimiento de fe le corresponde (por su misma esencia) la infalibilidad. Y esto, en primer lugar, por razón de su motivo. Porque el motivo intelectual del asentimiento de fe es la autoridad de Dios revelante, con la cual repugna absolutamente la falsedad. Es Dios omnisciente y veraz el motivo de la fe; y Dios no puede engañarse ni engañarnos. La mentira es algo intrínsecamente malo, que no puede darse en Dios; y Dios mentiría, si nos revelara algo falso, y se pondría en contradicción con su santidad obligándonos a asentir a ello.

Las razones de credibilidad que establecen el hecho de la revelación divina y que aplican la autoridad de Dios a una verdad en concreto como dicha y atestiguada por Dios, no son el motivo próximo e inmediato de la fe. Serán una condición previa, según unos[2]; o serán un motivo remoto, mediato, instrumental, un *motivum quo,* según otros[3]; y en ningún caso —según creemos— pondrán en contingencia el peso de la autoridad científica de Dios, que es el *motivum quod* y principal y específicamente del asentimiento de fe.

Estas razones de credibilidad encierran muchas razones de orden histórico y, por tanto, la certeza que producen es ciertamente una certeza de orden moral. Pero con frecuencia, dado el cúmulo de razones y argumentos apologéticos, la certeza moral producida será reductivamente me-

1. Cf. Santo Tomás, 2. 2, q. 1, a. 3.
2. Pueden verse los defensores y la exposición de esta sentencia, v. gr., en J. A. de Aldama, *De virtutibus infusis*[3], n. 120. 124 sg. (en "Sacrae Theologiae Summa" vol. III[3], Matriti 1956).
3. V. gr., Stentrup. Hurter, Mitzka (véase este último autor, *De fide qua creditur,* n. 638-640, en Lercher-Schlagenhaufen, *Institutiones Theologiae dogmaticae* I, Oeniponte 1939). Además Io. Stufler, *Zur Analyse des Glaubensaktes:* "Zeitschrift für katholische Theologie" 66 (1942) 183-195.

tafísica, y alejará absolutamente y en toda hipótesis la posibilidad de error.

Pero, aun en el caso en que estas razones no produjeran sino la mera certeza moral (no reductivamente metafísica), aunque es verdad que absolutamente hablando la certeza moral es falible, y que teóricamente hablando se podría admitir la posibilidad de error en el hecho de que Dios hubiera hablado; sin embargo, en la hipótesis de tal certeza, y en sentido compuesto *(in sensu composito)* de tal certeza, no hay actual temor prudente de equivocarse (porque, si lo hubiera, desaparecería tal certeza de hipótesis), y por tanto no hay por qué pensar que el acto de fe no sea abolutamente infalible por razón de su motivo formal y específicamente.

8. La certeza de infalibilidad, por la sobrenaturalidad del acto de fe. — Hay otra razón por la cual el asentimiento de fe tiene que ser absolutamente verdadero y tiene esa certeza de infalibilidad, de que venimos hablando.

Se trata, en efecto, de un asentimiento *sobrenatural*, por razón de la gracia elevante con que se realiza; y un acto sobrenatural de conocimiento, por necesidad está unido con la verdad. La gracia perfecciona la facultad intelectual, y la perfección del entendimiento depende de su tendencia hacia su propio objeto formal; en este caso, la perfección del entendimiento debería conmensurarse según su tendencia hacia lo verdadero.

Por esto la gracia no se da para un asentimiento erróneo; porque se daría para un acto intrínsecamente vicioso. Por esto, la fe religiosa sobrenatural, de que hablamos, nos procura una nueva razón de su infalibilidad, que no se verificaría en una fe puramente científica y natural.

No es que al asentimiento de fe le venga la certeza inmediatamente de la gracia. La certeza le viene inmediatamente de su motivo verdadero, que es la autoridad de Dios; pero, por hacerse tal asentimiento con la gracia, consiguientemente no puede ser erróneo y deber ser cierto. Si, por hipótesis, quisiera uno hacer un acto de fe en una proposición falsa, no revelada por Dios, la gracia divina no concurriría a tal acto.

9. — De dónde proviene la certeza de adhesión en el acto de fe. — Además de esta certeza de infalibilidad que corresponde al acto de fe por razón de su motivo u objeto formal, y por razón de su principio sobrenatural elicitivo, hay también en él una *certeza de adhesión* o firmeza en la adhesión de la mente, que responde a la calidad del motivo intelectual que causa esta certeza. Como el motivo de la fe es un motivo supremo, la autoridad de Dios revelante, también la firmeza por ese concepto deberá ser suprema.

Pero no es sólo el motivo intelectual lo que produce siempre la firmeza en la adhesión. Podrá haber casos en que la firmeza dependa sólo de

esos motivos intelectuales, como ocurre de ordinario en el juicio científico. Pero también sabemos que puede haber casos en que la firmeza sea preponderantemente efecto de la voluntad, como sucede en el juicio *pertinaz*. En otras ocasiones la firmeza del asentimiento depende de la razón intelectual, y también de la voluntad; y así acontece en el juicio *opinativo*. En la fe *depende de los motivos intelectuales* que dan certeza, y por tanto inclinan la potencia intelectual hacia su objeto verdadero; pero *también depende de la voluntad*, por cuanto esos motivos, aunque razonablemente suficientes, no fuerzan el asentimiento de la inteligencia. En el curso de nuestro trabajo tendremos que volver todavía sobre este influjo de la voluntad, que determina la fe y determina la intensidad de esta firmeza.

No creamos, sin embargo, que esta adhesión del asentimiento al objeto de fe, aunque imperada por la voluntad, sea una denominación extrínseca al asentimiento; es una *denominación intrínseca*, que está en el mismo asentimiento. La voluntad impera a un *asentimiento firme en sí mismo*.

10. Resumiendo podemos decir que

la certeza de infalibilidad proviene, por lo menos, de la fuerza del motivo inmediato y principal de la fe, la autoridad de Dios revelante [4]; según no pocos, motivo único de la fe. — La infalibilidad del acto de fe proviene también de su sobrenaturalidad, aunque esto no sea inmediata, sino sólo consiguientemente.

La certeza de adhesión, o la firmeza en la adhesión de la mente, proviene de la inclinación natural del entendimiento hacia lo que conoce como verdadero, y también de un acto de la voluntad que *impera* esa adhesión firme. No la hace, porque esa adhesión es elicitivamente de la mente y del entendimiento. — Pero este imperio de la voluntad, por lo mismo que la voluntad se mueve por razones de bien que descubre en su objeto apetecido, se proporciona a los valores que el entendimiento descubre y presenta a la voluntad; como tendremos ocasión de estudiar más adelante.

II. — LA FIRMEZA SOBRE TODAS LAS COSAS EN EL ACTO DE FE

11. Mínimo y máximo de esta firmeza y adhesión. — Relacionado con los presupuestos de que hemos hablado, y como culmen y corona de

4. También puede concebirse que proviene remotamente de los motivos de credibilidad, si éstos concluyen con certeza metafísica el hecho de la revelación. Entonces por necesidad lógica tiene que ser verdadero y absolutamente infalible lo que dice la fe. Pero aun en el caso en que estos motivos sólo lo concluyeran con certeza moral, por esta certeza moral y mientras ella dure se afirmará sin duda prudente de equivocarse y con exigencia de verdad o certeza de infalibilidad lo que dicta la fe.

ellos, encontramos otra verdad teológica que es menester exponer. El asentimiento de fe tiene que tener una firmeza sobre todas las cosas. Es *firmus super omnia.*

Al decir que el asentimiento de fe tiene firmeza sobre todas las cosas, connotamos en primer lugar la adhesión firme de la mente o la *certeza de adhesión,* sobre todas las cosas.

Hay un *mínimo en esta adhesión,* y consiste en una disposición intelectual tal, que esté uno dispuesto a dejar cualquier juicio que se oponga u opusiera a las verdades de fe. También presupone esta mínima adhesión una estima grande de la fe como un bien intelectual superior a todos los otros bienes intelectuales de esta vida natural. Así resulta que el entendimiento se adhiere a las verdades de fe con una adhesión *apreciativa* sobre todas las otras verdades.

Pero esto se refiere al mínimo de la adhesión. Se comprende que, dentro de esta apreciación suma, pueda haber grados de intensidad diversa, bien en el fervor, bien en la facilidad, en el deleite y gusto con que se efectúen, según sea la ilustración y moción de la gracia con que se realicen, y según sea el hábito adquirido de fe en la frecuente repetición de sus actos. Y así podrá haber en un individuo o en diversos individuos una fe mayor o menor, no por razón del objeto formal, que es el mismo en todos, pero sí por razón del objeto material que explícitamente se cree; y, sobre todo —que es lo que ahora nos interesa— *secundum participationem subiecti,* para hablar con Santo Tomás, cuando estudia (2. 2, q. 5, a. 4) "*utrum fides possit esse maior in uno quam in alio*".

"Si consideretur fides —esribe el santo Doctor— secundum participationem subiecti, hoc contingit dupliciter: — nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra dictum est, quaest. 2, art. 1 et 2, et quaest. 4, art. 2. Potest ergo fides in aliquo dici maior uno modo ex parte intellectus, propter maiorem certitudinem et firmitatem; — alio modo ex parte voluntatis, propter maiorem promptitudinem, seu devotionem, vel confidentiam" [5].

Si buscamos ya *el máximo de la adhesión* en la fe, se comprende que no se podrá poner límite y nunca podrá haber exceso en el acto propio de esta virtud; como sucede con las virtudes teologales, en las cuales no cabe exceso por razón de su motivo, que es Dios. Tampoco en la fe, por razón de su objeto formal, cabe exceso en la adhesión; porque el motivo es algo divino, y nos adherimos a Dios y a lo divino sobre todas las cosas, al menos de una manera apreciativa.

Aun en el orden humano la firmeza de la fe aumenta sus quilates según sea la dignidad y el valor moral y científico de quien da testimonio. No hay la misma firmeza en la fe que se presta a un desconocido que parece saber aquello que afirma, pero que no está ligado a nosotros con lazos afectivos, que la firmeza que se presta al dicho de personas conocidas y

5. 2. 2, q. 5, a. 4, in corpore.

ligadas a nosotros por la estima y el afecto que les profesamos. Cuando se trata de estos amigos o de personas unidas por íntimo parentesco las creemos no sólo en cosas de poca monta, pero aun en cosas de mayor envergadura, y sobre todo en los descubrimientos o revelaciones que nos hacen de sus íntimos secretos, proyectos y modos de pensar.

La firmeza sube de punto, cuando un afecto cálido hacia una persona (pongamos por caso la fe que se tienen dos enamorados) inclina con eficacia a aceptar su dicho.

Esa relación personal influye en aceptar y en *subrayar* su dicho, influye en la firmeza con que se acepta, que es decir, influye en la certeza con que se afirma.

De ahí que la fe en otro tiene una firmeza tanto mayor, cuanto mayor sea el conocimiento que se tenga de esa persona en sus cualidades de sabiduría y honradez, y mayor sea el amor que se le tiene para aceptar sus cosas y sus dichos.

Por esto los grados y la intensidad de la adhesión en la fe dependen también —como hemos dicho— del imperio de la voluntad. Y este imperio es tanto más intenso y eficaz, cuanto mejor se aprehendan valores o aspectos de bien en el objeto apetecido, en nuestro caso presente, en el asentimiento de fe.

12. VALORES QUE SE DESCUBREN EN EL ACTO DE FE. — ¿Qué valores descubre el entendimiento en la fe, o puede descubrir y presentar a la voluntad?

1) Primero, *la verdad*. Como dice San Agustín: "Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem? "Y así, si es cierto que "trahit sua quemque voluptas, nos trahit revelatus Christus a Patre"[6] La verdad que se manifiesta en Cristo nos atrae.

2) *El obsequio a Dios*, que hay en la fe religiosa. Con la fe se honra su ciencia y su veracidad; se honra su palabra que ha hablado. — La fe en otro, *el creer* a otro es tomar libremente una actitud personal respecto a él. Es no sólo conocer que su dicho es verdadero; es también *reconocer* sus valores personales en orden a decir la verdad; y es, por tanto, adoptar una actitud de estima y obsequio respecto de él. En este libre reconocimiento de los valores del otro está el mérito de la fe y el obsequio que prestamos a otro con nuestra fe en él.

3) Esta fe religiosa es *necesaria para salvarse;* porque sin ella es imposible agradar a Dios (Heb 11, 6).

4) Y es *necesaria también para la santidad;* porque la fe es "el comienzo, fundamento y raíz de toda justificación" (D 801), y por la fe la voluntad apetece aquello sino lo cual no hay santidad.

5) *La verdad revelada, Cristo, es lo que más nos conviene conocer;* tanto para nuestra felicidad en esta vida como en la otra.

6. *Tractatus 26 in Io.* n. 5: ML 35, 1609.

6) En los vaivenes tribulaciones de la vida, sin la fe, *no hay sostén sólido ni contenido de más excelente valor* en el quehacer del hombre.

13. Dificultad por razón de la certeza imperfecta con que se conoce el hecho de la revelación. — Hemos hablado de la firmeza *super omnia* que es propia del acto de fe. Pero también aquí nos sale al paso una grave dificultad, tan grave por lo menos como cuando estudiábamos la certeza de infalibilidad en la fe. ¿Cómo podrá el asentimiento de fe tener una firmeza sobre todas las cosas, si la certeza del hecho de la revelación, que se presupone a la fe, no es una certeza sobre todas las cosas? Si el fundamento sobre el que se apoya el edificio no tiene una firmeza sobre todas las cosas, ¿cómo la podrá tener el edificio?

Es verdad que el hecho de la revelación divina es un hecho histórico y, como tal, si no se trata del mismo que recibe la revelación divina, que frecuentemente tendrá de ella una certeza física, para los demás será un hecho cognoscible de ordinario por el testimonio fehaciente del que la ha recibido y de los otros que han aceptado su testimonio por una serie de hechos o criterios que nos han transmitido. La certeza que se alcanzará comúnmente de este hecho de la revelación divina será, por consiguiente, una certeza de orden histórico —como decíamos— y por tanto certeza moral.

Pero el cúmulo de pruebas que atestigüen este hecho puede ser tal, como antes hemos insinuado, que, aunque pertenecientes al orden histórico y psicológico, al orden moral, no dejen, no sólo lugar ninguno a duda prudente, pero aun repugne absolutamente la posibilidad de error, si hay manera de *reducir esa certeza moral a la metafísica,* por la contradicción absoluta con los primeros principios que tal error produciría. Tal sucede con el cúmulo de los argumentos apologéticos mirados en su conjunto cuando se trata de probar el hecho de la revelación divina por medio de Jesucristo y de sus Apóstoles.

Pero demos caso que no llegara a establecerse con este cúmulo de argumentos la certeza de la revelación divina, sino con uno solo que sólo produzca mera certeza moral, no reductiva a la metafísica; o supongamos que se ha obtenido mera certeza moral del hecho de la revelación de una verdad determinada, v. gr., por el sólo testimonio de dos o tres sacerdotes, dado ante el pueblo; en estos casos ¿subsiste la dificultad antes propuesta?

Es fácil la evasiva, si se dice que el conocimiento cierto del hecho de la revelación divina, es sólo una *condición previa,* pero no una causa o motivo intelectual, para la afirmación del acto de fe. El motivo intelectual para la afirmación de fe, se dirá, es sólo la autoridad de Dios revelante, que influye en el acto de fe y lo especifica; y como esta autoridad

es de valor absoluto y supremo y totalmente incomposible con el error, la fe que se edifica sobre ella es de certeza absoluta y suprema.

Menos fácil parecerá la evasiva, si se dice que las razones que establecen con certeza el hecho de la revelación son, no condición, sino verdadero motivo intelectual, *remoto ciertamente,* no próximo, para el acto de fe que se encuentra al hacer el análisis de la fe en sus últimos motivos o razones; o si se dice que es un motivo concomitante e instrumental, no principal ni especificante, un *motivum quo,* no un *motivum quod* para el acto de fe, como antes[7] quedó indicado Porque entonces, en tal hipótesis, parece que tal motivo lábil y de menos fuerza ha de comunicar su propia debilidad a lo que se edifica sobre ella, y ha de arrastrar a la ruina el acto de fe.

Sin embargo, aun en tal hipótesis de una mera certeza moral en el conocimiento del hecho de la revelación, y aun admitiendo que estas razones de credibilidad influyan como *motivo remoto e instrumental quo,* que aplique la autoridad divina a la verdad concreta que se afirme, todavía podrá decirse que por razón del motivo próximo y especificante, por razón del motivo principal *quod,* que influye en la naturaleza específica del acto de fe, este asentimiento tiene una certeza absoluta y suma, mayor que cualquier otra certeza de orden natural; y que, por consiguiente, este asentimiento tiene una superioridad sobre los demás, por lo pronto, por razón de la certeza de infalibilidad.

No falta, con todo, algún autor (que sostiene en su análisis de la fe que las razones de credibilidad influyen como motivo remoto, instrumental *quo,* en la fe[8]) para quien el asentimiento de fe tiene una firmeza sobre todas las cosas *sólo por razón de la certeza de adhesión,* no por razón de la certeza de infalibilidad; porque dice:

"haec certitudo [infallibilitatis] dependet a cognito nexu inter obiectum formale et materiale fidei. Firmitas assensus qui hunc nexum affirmat, iterum dependet a motivis credibilitatis, quae non assensu super omnia firmo affirmantur. Ideo *actus fidei super omnia firmus est sola certitudine adhaesionis*"[9].

14. Solución a la dificultad. — En nuestra opinión, sin embargo, creemos que también dentro de este análisis de la fe se puede decir, y conviene decir, que *aun por razón de la certeza de infalibilidad* el asentimiento de fe es superior a todo otro asentimiento natural, si se considera su motivo *quod,* principal y especificante. Claro que no tendría una certeza suprema de infalibilidad, si se atendiera a la certeza con que se conocen los motivos de credibilidad; pero los defensores de este análisis de la fe opinan que tampoco esto se requiere y que tal supremacía de infa-

7. Estos valores de la fe los expone hermosamente el Beato Avila, precisamente para hacerla amar, sobre todo en el *Audi, Filia.* Cf. M. Nicolau, *La virtud de la fe en las obras del B. Avila:* "Manresa" 17 (1945) 243. 344.

8. F. Mitzka, *De fide* n. 638-640.

9. *Ibid.* n. 652, nota.

libilidad por razón de tales motivos no llega a probarse y, por tanto, ni se requiere.

De todos modos y en cualquier hipótesis o análisis de la fe, el asentimiento de fe tiene una firmeza por encima de todo otro asentimiento, por razón de su *certeza de adhesión* imperada por la voluntad.

Las razones que tiene la voluntad para imperar este asentimiento firmísimo nos son ya conocidas. Son razones o motivos de valor, de bien, que corresponden a esta potencia del alma. Y estos valores o bienes son de carácter supremo, al menos algunos, y por tanto la voluntad puede imperar una firmeza suprema en la fe.

Se dirá que ¿cómo puede la voluntad razonablemente —y no por un golpe de fuerza— imponer al entendimiento la emisión de un acto de fe irrevocable, más firme que el exigido por las razones que certifican la existencia del testimonio divino, las cuales de ordinario no producen sino certeza moral?

Ya hemos respondido en parte a esta dificultad. Porque con frecuencia estas razones, al menos en su conjunto, dan certeza moral, pero reductiva a la certeza metafísica. Y aunque no produjeran sino mera certeza moral, son suficientes para proceder prudentemente y para que la voluntad impere un asentimiento firmísimo; como acontece en tantas ocasiones de la vida cuotidana, v. gr., en el conocimiento de los propios padres, aunque sólo se conozcan con mera certeza moral, que basta para las resoluciones más graves.

La sola duda teórica de que la certeza moral con que se conoce el hecho de la revelación no sea absolutamente infalible y en algún caso pueda ir acompañado del error, no basta para debilitar esa firmeza imperada por la voluntad. Porque, en el supuesto de esa certeza, tal duda o posibilidad se considera *imprudente* y por tanto no se atiende psicológicamente en la emisión del acto de fe, ni es atendible, ni tiene por qué enflaquecer de hecho el asentimiento supremo imperado por la voluntad.

La voluntad entonces no procede por un golpe de fuerza, sino razonable y prudentemente, supuestos los motivos ciertos que certifican el testimonio divino, aunque sólo lo certificaran con mera certeza moral.

III. — LA PROPOSICION 19 DE LAS CONDENADAS POR INOCENCIO XI (1679)

15. Origen de la condenación. — Aquí parece llegado el momento de estudiar la proposición 19 condenada por Inocencio XI, en decreto del Santo Oficio de 4 de Marzo de 1679. Esta proposición se encuentra entre otras proposiciones relativas a la Moral, concernientes al llamado *laxismo,* que Inocencio XI, a petición de teólogos, principalmente *lovanienses,* se propuso proscribir [10]. Dice así la proposición:

10. Los autores que más de propósito estudian esta condenación por Inocencio XI son A. Sohier, A. M., *Gilles Estrix (1624-1694):* "Gregorianum" 28 (1947) 236-292;

19. "Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium" (D. 1169).

Y unida con ésta, la proposición 20: "Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem" (D. 1170).

Estas proposiciones se encuentran literalmente en unas tesis defendidas en Amberes el 16 de Abril de 1674 por el franciscano Tomás Spohie, bajo la dirección del también franciscano *Arnaldo Marchant*. El original de estas tesis se puede ver en el archivo del convento de Weert en Holanda y, aunque desconocido de S. Harent, el autor del artículo *Foi* del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, se ha publicado en nuestros días [11].

A las dos proposiciones condenadas precedía en las tesis la siguiente introducción: "Iudicium credibilitatis [hoy diríamos: credendidatis] quo iudicamus de honestate fidei eiusque necessitate, voluntati servit ut firmiter invicteque assensum imperet, non intellectui ut certius firmiusque assentiatur. Voluntas non potest efficere... [y sigue la proposición condenada] [12].

16. La doctrina de Gil Estrix. — Pero la doctrina de los franciscanos de Amberes procede sin duda ninguna de las enseñanzas del jesuíta profesor de Lovaina *Gil Estrix* (1624-1694) [13]. Estrix es autor de la *Diatriba theologica de sapientia Dei, benefica optimi mundi architecta, de sapientia Dei verace. Ecclesiae in mundo militantis moderatrice et magistra; sive manuductio ad fidem divinam pervestigandam, confirmandam, expoliendam; asserta potissimum authoritate Romani Pontificis, eaque nulli obnoxia errori etiam in quaestione facti vulgo dicta*. El lugar de la impresión es Amberes 1672 [14]. Es un libro hoy raro, que no había podido consultar S. Harent cuando redactó su artículo *Foi* para el mencionado *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

Esta *Diatriba theologica* de Gil Estrix es todo una construcción apologética, que comienza por probar la sabiduría, veracidad y providencia de Dios en lo tocante a la salvación de los hombres (sección I); y fija las

La foi probable. L'acte de foi d'après Gilles Estrix: "Gregorianum" 28 (1947) 511-554; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*², Louvain 1950, pp. 93-102; Io. de Cárdenas, *Crisis Theologica...* Hispali 1687, p. 331 sg.; D. Viva, *Damnatarum thesium theologica trutina*, tom. I, edit. 10, Patavii 1723.

11. "Conclusiones theologicae de fide, spe et caritate quas praeside Fr. Arnoldo Marchant Ordinis Fratrum Minorum Recollectorum, S. T. L., defendet Fr. Thomas Spohie eiusdem ordinis. Antuerpiae in conventu fratrum minorum recollectorum die 16 aprilis, hora 3.ª post meridiem." Cf. A. Sohier: "Gregorianum" 28 (1947) 254 en la nota; R. Aubert, l. c., p. 94.

12. R. Aubert, l. c., p. 94, nota 24.

13. Sobre su vida y obras cf. los artículos de A. Sohier citados en la nota más arriba n. 10; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, III, 466-474.

14. Cfr. Sommervogel III, 468. 469, n. 21.

cuestiones tocantes a la fe divina y a los criterios para conocer que Dios ha hablado (sección II). El análisis de la fe es objeto de la sección III de este libro. Pero es en la sección IV (pp. 66-97) donde de propósito se trata de la certeza, obscuridad y firmeza de la fe, y donde aparecen las opiniones más originales del autor[15]. La sección V se ocupa de la autoridad de los concilios generales, mientras que la VI prueba la superioridad del Papa sobre el concilio. La infalibilidad pontificia es objeto de la sección VII hasta la IX[16].

La reacción producida por este libro fue varia. Hallaron eco favorable sus proposiciones sobre la fe, como se vio en las tesis de Amberes defendidas bajo el patrocinio de Arnoldo Marchant[17]. Pero también suscitó graves polémicas y oposiciones. En contra de Estrix se escribieron la *Defensio Petri Van Buscum,* combatido en la *Diatriba* por su *Instructio ad Tyronem theologum;* también un *Dialogue de la foi probable,* de un anónimo francés, que ponía de relieve las opiniones de Estrix, a veces fuera de su sentido y contexto; también se publicó otro escrito que atribuía al autor jesuíta el error que San Bernardo a su vez adscribía a Abelardo: *Abailardus redivivus, in quo exhibentur errores Diatribae theologicae P. Estrix jesuitae, in qua fidem constituebat in discursu naturali.* Otro escrito de la misma tendencia fue el titulado *Contra novi Abailardi errores Bernardus etiamnum exspostulat apud Clementem X, Pontif. Max.*[18].

Estrix se defendió con su *Apologia pro Summis Pontificibus Romanis, generalibus Conciliis et Ecclesia catholica, contra D. Petri Van Buscum... Instructionem ad tyronem theologum...* (Amberes 1672)[19]; y con su *Dilucidatio comunis doctrinae theologorum de fide imperfecta quorumdam rudium hominum, nuper asserta in Diatriba theologia...*[20]. Pero tanto la *Diatriba,* como la *Apologia* y la *Dilucidatio,* escritas para defenderla, fueron puestas en el Indice por decreto de 14 de Febrero de 1674, y hoy día continúan. — Según *Duplessis d'Argentré* la causa de la prohibición de la *Diatriba* fue la *aserción 34* (p. 85), en que se defiende que basta la probabilidad del hecho de la revelación para la fe sobrenatural; lo cual es la proposición 21, de las condenadas por Inocencio XI[21].

15. Sus palabras más significativas han sido recogidas por H. LENNERZ, *De virtutibus theologicis*[4], Romae 1938, n. 24-31, pp. 11-14.

16. Da un resumen del libro de Estrix A. SOHIER, l. c.: "Gregorianum" 27 (1947) 246-250.

17. *Ibid.* p. 254.

18. Véase A. SOHIER, l. c. pp. 250-254.

19. SOMMERVOGEL, III, 469, n. 22.

20. Cf. *ibid.* col. 470, n. 23.

21. *Collectio iudiciorum,* 1736, tom. III, p. 338; citado por R. AUBERT, l. c. p. 94, nota 27.

Pero en la cuestión que ahora nos ocupa nos interesa saber cuáles son las enseñanzas de Estrix que tienen relación con las proposiciones 19 y 20, tomadas de las tesis de Amberes.

17. DOCTRINA DE LA "DIATRIBA THEOLOGICA". — El P. Lennerz la ha transcrito en sus puntos más significativos, copiando frases de la *Diatriba* que se refieren a la teoría de la fe condenada en esas proposiciones y son como su substrato [22].

Dejando otros puntos que ahora no nos interesan tanto, en la Aserción 28 trata Estrix de la firmeza del acto de fe y dice que "el asentimiento de fe no puede tener mayor firmeza que la de aquellos asentimientos de los cuales depende" (p. 68). Entiende por tal firmeza la certeza que llama formal, percibida por el mismo modo de asentir y como gustada por el entendimiento que asiente; se trata —dice— de aquella seguridad y como descanso del entendimiento que le procuran las razones que mueven al asentimiento; es aquella claridad y perspicuidad con que entendemos que debe ser así aquello a que asentimos (p. 68 sg.) [23].

La proposición 19 condenada se halla en un corolario añadido a la aserción 28: "Non potest efficere voluntas nostra, ut assensus fidei sit in seipso magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium" (p. 70).

Y conforme a esto dice en la aserción 29: "El asentimiento de fe que fuera más firme que los asentimientos de los cuales depende, o más de lo que merecen las razones que mueven, no sería asentimiento sabio" (p. 72).

Pero en la aserción 30 habla de una firmeza del asentimiento de fe, que llama *extraña* y proviene de la voluntad, y es mayor que cualquier otra firmeza que tenga un asentimiento evidente (p. 73). Porque una voluntad firme, constante, pertinaz, puede imperar un asentimiento firme, constante, pertinaz; y así el asentimiento de fe tiene que ser firmísimo con esa firmeza que proviene de la voluntad, ni hay otro asentimiento que merezca tanta firmeza como el de la fe.

Como se ve, Estrix admite la *certeza de adhesión,* que todos reconocemos en el asentimiento de la fe, que él prueba por la importancia de este asentimiento para la salud eterna, y porque agrada a Dios, y lo contrario sería una injusticia grave a la autoridad divina... Por eso en el conflicto de la fe con otros asentimientos de orden natural, el entendimiento dejará estos asentimientos y retendrá el de la fe (p. 73 sg.).

18. JUICIO DE LA DOCTRINA DE ESTRIX. — Si Estrix por firmeza y certeza del asentimiento de fe, cuando dice que la voluntad no puede hacer que el asenso de fe sea más firme en sí mismo de lo que merezca el peso de razones que impelen al asentimiento, no entendiera más que la

22. *De virtutibus theologicis*[4], Romae 1938, n. 23 sg.
23. Texto latino en LENNERZ, l. c. p. 12. También para las itas de Estrix, que ponemos a continuación, puede verse LENNERZ, l. c. pp. 11. 12.

que hemos llamado *certeza de infalibilidad,* no se diferenciaría mucho de aquellos autores que aun hoy explican la firmeza de la fe sobre todas las cosas sólo por la certeza de adhesión, pero no por la certeza de infalibilidad [24]. Así parecería indicarlo el mismo Estrix con estas palabras suyas textuales: "Assensus fidei non est certior ex modo assentiendi, quam sunt eae notitiae, ex quibus dependet" (p. 66). Y lo explica de la siguiente manera: "plus lucis et claritatis [assensus] non habebit, quam ferat modus illius notitiae, quae est debilissima earum, ex quibus dependet assensus. Neque de his iure dubitaverit, qui persuasit sibi id quod dici assolet: conclusio sequitur debilissimam praemissarum" (p. 67), y añade como corolario: "Si quam mereantur formidinem notitiae illae, ex quibus dependet assensus fidei, eandem merebitur assensus ipse" (p. 67) [25].

Sin embargo, aun queriendo entender de la sola certeza de infalibilidad esta posición de Estrix, nosotros no la admitimos simpliciter, como antes no la hemos admitido en algún autor; porque esta postura parece olvidar que la certeza de infalibilidad de la fe se tiene y connmensura por la autoridad de Dios, que es de valor absoluto. Los motivos de credibilidad, bien se miren como condición previa, bien como motivo remoto instrumental, no conmensuran el efecto principal producido por la autoridad de Dios revelante ni impiden que este motivo principal produzca su efecto; como ya antes tuvimos ocasión de exponer (n. 7, 13. 14).

Además Estrix, aunque admite en el acto de fe una firmeza que procede de la voluntad, llama a esta firmeza *extraña,* como si no fuera algo intrínseco al mismo asentimiento de fe. Nosotros hemos admitido esa firmeza, imperada por la voluntad, en la fe; pero entendemos, como se entiende comúnmente, que no difiere de la firmeza intrínseca que hay en la adhesión cierta.

Pero sin duda que las palabras de la proposición 21, que dicen bastar para la fe un asentimiento sólo probable al hecho de la revelación, aun con el temor de que Dios no haya hablado, ofrecen blanco más patente para condenación pontificia, y descubren más claramente el error que encierran, al no exigir certeza previa del hecho de la revelación, sin la cual la fe no sería firme, prudente ni irrevocable.

19. Valor de la condenación. — Se preguntará si las proposiciones 19 y 20, que directamente nos ocupan, han sido condenadas como falsas o en qué forma lo han sido.

Es sabido que estas proposiciones se condenaron conjuntamente y en globo —como suele decirse— y, como mínimo, cual *escandalosas y en la práctica perniciosas* [26]. También es verdad, como lo hizo notar Estrix, al

24. F. Mitzka, *De fide* n. 652, nota; supra n. 13.
25. Citado por Lennerz, l. c. n. 24, p. 11.
26. En la introducción del decreto del S. Oficio que las condenaba. Puede leerse en D. Viva, *Theologica Trutina* tom. I, edit. 10, Patavii 1723, p. 175, y en Denzinger n. 1215.

defenderse con el pseudónimo de *Guillermo Sandaeus* en su escrito *Refutatio accusatoris anonymy damnatas ab Innocentio XI propositiones adscribentis ordinum religiosum theologis ac praecipue Societatis Iesu*[27], que las proposiciones habían sido condenadas *prout iacent* y que no se decía "in sensu ab assertoribus intento", como en el caso de Bayo y de Jansenio, y que de algunas proposiciones se decía que eran "noviter adinventae", sin pretender, por tanto, que alguien las hubiera escrito y publicado[28]. Era una condenación en términos muy moderados, sin tratar de la cuestión de autor e insinuando que algunas proposiciones no estaban en ninguno[29]. Los esfuerzos contra Estrix y contra el llamado *laxismo*, emprendidos en Roma por los representantes de la Universidad de Lovaina, tildados de tendencia *jansenizante*, que habían presentado para la condenación 111 proposiciones, y sólo obtenían la condenación de 65 en esos términos de moderación, no era un triunfo excesivamente rotundo.

Es verdad que este acto de condenación, aunque emanado oficialmente del S. Oficio, se atribuía personalmente al Papa[30]. Pero es claro que esto no basta para darle un alcance definitivo como acto *ex cathedra*. Se concibe que pueda ser una intervención privada o un acto de magisterio ordinario[31].

Además, en rigor, una proposición condenada como escandalosa y perniciosa, puede serlo por razón de un sentido general de sus palabras, o por un sentido falso que fácilmente late en ellas, aunque no sea el que el autor ha querido darle, y que benévolamente interpretadas podrían tener sentido especulativamente verdadero.

20. SENTIDOS FALSOS QUE PUEDE ADOPTAR LA PROPOSICIÓN 19. — Juan de Cárdenas, S. I., en su *Crisis Theologica...* publicada en Sevilla en 1687[32] discute los sentidos falsos y heréticos que podría tener la proposición 19 condenada por Inocencio XI. Tendría sentido falso y herético si quisiera decir que el asentimiento de fe no tiene certeza y firmeza omnímoda. Pero el mismo Cárdenas confiesa que no es éste el sentido del autor. Y, en efecto, Estrix atribuye una firmeza suprema a la fe, como hemos visto (n. 17. 18).

---

27. Moguntiae 1679; y puesta en el Indice el 14 de Marzo de 1680. Cf. SOMMERVOGEL III, 471; n. 26.

28. A. SOHIER, l. c. p. 278. Las mismas ideas en otro escrito de Estrix, *Confutatio triumvirorum...* (cf. SOMMERVOGEL III, 472, n. 27); SOHIER, l. c. p. 280.

29. Cf. A. SOHIER, l. c. p. 512.

30. El Secretario de Estado, Cibo, en carta de 14 de junio 1679 decía: "Non sono i Cardinali, ma il Papa che parla in propria persona e condamna le propositioni suddete." Cf. F. DE BOJANI, *Innocent XI. Sa correspondance* p. 61; AUBERT, l. c. p. 90, nota 11.

31. Como lo hizo notar A. SOHIER, l. c. p. 271.

32. Pág. 333 sg.

Otro sentido posible de la proposición 19 es que el asentimiento de fe tiene sí firmeza omnímoda; pero que ésta no proviene de la voluntad. Y entonces podría deducirse el absurdo de que el sentimiento de fe ni es voluntario ni libre ni meritorio.

Además, si el asentimiento de fe no tuviera mayor firmeza que la que merecen las razones que impelen al asentimiento, no tendría una certeza y firmeza omnímoda. Pero esto es falso. Luego el asentimiento de fe debe tener mayor firmeza de la que le dan el peso de las razones de credibilidad. Pero, como estas razones dan sólo evidencia moral, y la firmeza del asentimiento de fe es mayor que la que proviene de la evidencia moral; luego de otra parte debe recibirla. Porque —escribe Cárdenas— "certitudo quam accipit ex auctoritate Dei revelantis est ex notitia obscura, quae ideo non determinat intellectum ad assensum. Atqui assensus fidei habet multo maiorem certitudinem, quam quae provenit ab evidentia morali. Ergo hanc maiorem firmitatem aliunde debet participare. Sed nihil aliud est unde illam participet, nisi pia affectio supernaturalis. Ergo voluntas media pia affectione supernaturali potest dare assensui fidei maiorem firmitatem quam mereatur pondus rationum"[33].

Con esto hemos descubierto sentidos falsos a que fácilmente podría dar lugar la proposición condenada. Pero de ahí no se sigue que éstos fueran los sentidos del autor. El mismo Cárdenas, que los ha puesto en descubierto, dice, a propósito de la partícula *hinc* con que se junta la proposición 20 con la 19: "...cum ea particula *hinc* denotet esse consequentiam deductam ex propositione immediate antecedenti; ego non video quomodo talis consequentia inferatur ex praefata propositione 19, nisi haec trahatur ad sensum haereticalem. *Et ideo non impugno quod non capio;* satis enim impugnata manet propositio quae a Romano Pontifice damnatur"[34].

21. Lo que se deduce de la proposición condenada. — Pero una proposición que resulta escandalosa y se condena como tal es porque fácilmente adopta un sentido falso. Y este sentido falso parece ser, en el caso presente, *el de que la voluntad no influye en la firmeza intrínseca de la fe.*

Se debe, por consiguiente, sostener que la voluntad puede hacer que el asentimiento de fe tenga mayor firmeza de la que provendría de los solos motivos de credibilidad que impelen al asentimiento. Es decir, la doctrina de la Iglesia, según se desprende de la condenación de la expuesta proposición 19, admite y enseña un influjo de la voluntad en la firmeza de la fe.

22. Modos cómo la voluntad influye en la fe. — Si tratamos de explicar el modo de este influjo y en qué consiste, comenzaremos diciendo

33. *Crisis theologica,* propositio 19 et 20, p. 335, n. 17.
34. *Ibid.,* propositio 20, p. 337, n. 30.

con Cárdenas que quien admitiera una mera *no resistencia de la voluntad, pero no un positivo imperio,* sostendría una doctrina que no se condena expresamente, pero que resulta anticuada [35] e insostenible.

Pero ¿cómo influye la voluntad?

Se concibe que la voluntad, en cuanto a la firmeza del asentimiento, pueda desempeñar un *papel negativo.* Como puede impedir que uno mire y que vea, así podrá provocar un asentimiento menos firme de lo que merecen las razones, desviando la atención de ciertas razones. Esta manera, *negativa,* de influjo de la voluntad la admite también Estrix [36].

También se concibe otro influjo de la voluntad *indirecto,* moviendo al entendimiento a considerar las razones o a buscar nuevas razones y luces. Y esto también lo admite Estrix [37].

Todavía más. Estrix admite un influjo *directo,* que corresponde a la voluntad sobre el entendimiento. Y lo concibe de esta manera: Quien juzga prudentemente que Dios ha hablado, debe formar el juicio de "credibilidad", por el que juzga que es honesto y necesario creer a la palabra divina [nosotros lo llamaríamos hoy —como antes indicamos— más bien juicio de credendidad]. Como la fe es un asentimiento tan importante, la voluntad procurará alejar otros asentimientos que le son opuestos, y se tendrá la *firmitas adhaesionis* de que habla S. Buenaventura [38]. Pero, aunque se la llame *certeza de adhesión,* esta certeza es propia de la voluntad y de la voluntad recibe su firmeza suprema [39]. Estrix no duda "quin non solum in se *firmus* sit sive certus assensus fidei, *sed et firmissimus* [pero, notémoslo bien] *illa firmitate extranea voluntatis* assensum imperantis, foventis nec patientis sibi elabi conditione ulla" [40].

Lo que no admite es el influjo *directo* de la voluntad en la misma *firmeza* de la adhesión *de la mente.* Si la voluntad ama, y a veces con más fuerza de lo que merecen las razones, no vale lo mismo —dice— para el asentimiento de la inteligencia. Porque la firmeza no se distingue de la certeza. Firmeza y energía tocan a la voluntad y no a la inteligencia; y no se debería hablar de asentimiento más firme, como no se habla de sentimiento más ardoroso o inflamado de lo que permiten las razones que mueven a ello. Por esto, aunque la voluntad pueda causar un amor superior a lo que merece su objeto, esto no se refiere a la firmeza o a cualquier perfección de nuestro entendimiento [41].

---

35. *Ibid.* pp. 336. 337, n. 22-26.
36. Cf. Sohier, l. c. p. 525.
37. Cf. Sohier, l. c. p. 526.
38. 3, d. 23, a. 1, q. 4.
39. *Diatriba* p. 73 sg.; *Dilucidatio* n. 20 sg.; *Confutatio* p. 178 sg.; cf. Sohier, l. c. p. 526.
40. *Diatriba* p. 72; cf. Sohier, l. c. pp. 526. 527.
41. Cf. Sohier, l. c. p. 526.

Y, sin embargo, nosotros creemos con la explicación común de los teólogos, que la voluntad puede imperar *directamente* una firmeza *intrínseca* en el asentimiento de fe [no *extraña*, como diría Extrix]. Puede imperar y determinar el mismo asentimiento *libre;* también podrá imperar un asentimiento *firme y más firme* de lo que parezcan exigir las meras razones de credibilidad. Lo cual no es negar que la voluntad se mueve por razones de bien al imperarlo.

Sobre la libertad del acto de fe, la opinión común es que la voluntad impera *directamente* ese acto libre. Si esto es así, no se ve por qué no podrá también imperar una firmeza mayor o menor *directamente.*

Las opiniones de Estrix a este respecto las ha resumido el P. Sohier en uno de los artículos que le ha dedicado. Podrían expresarse de esta manera:

La libertad del acto de fe viene según Estrix de que sus motivos no son la interna evidencia del objeto, sino del testimonio; y esta evidencia vale menos, y deja el entendimiento insatisfecho, porque no da las razones internas de lo que se cree. La evidencia interna se acepta sin la intervención de la voluntad; y para la otra evidencia hace falta el consentimiento de la voluntad.

Además —dice— para salvar la libertad del asentimiento de fe basta que la voluntad se adhiera, dispuesta a rechazar otro asentimiento que le estorbe.

Esta firmeza de la voluntad, aunque extraña al acto de fe, marca la plena sumisión a Dios. No es necesario que el asentimiento de fe sea libre en sí mismo; el Tridentino no lo exige así: *libere moventur in Deum credentes...*

Quiere confirmar su doctrina con Santo Tomás, quien parece admitir un asentimiento de fe que no sería libre en sí mismo (la fe forzada de los demonios: 2. 2, q. 5, a. 2, c. 1m, 2m).

Cree que basta para la libertad de la fe, el que la voluntad pueda apartar la consideración de los motivos o atender a ellos; es decir, cree bastar que el acto de fe sea libre *indirectamente* 42.

CONCLUSION

23. En resumen: presupuesta la función o el influjo de la voluntad sobre el entendimiento, que consta ya por la misma psicología humana y modo común de proceder de los hombres; presupuesto que el *pius credulitatis affectus,* como hoy día se llama el imperio de la voluntad en la fe, *determina libremente el asentimiento de fe;* la voluntad influye también en la fe determinando en multitud de casos *el asentimiento a los juicios de credibilidad y de credendidad,* que la mayoría de las veces no se imponen con una evidencia tan lúcida y necesitante, que fuerce al asentimiento firme y cierto.

Pero, además de influir en el acto de asentimiento, influye la voluntad *en la firmeza intrínseca* de este asentimiento; no sólo *indirectamente* imperando la consideración de las razones que certifican la verdad que hay

42. Cf. Sohier, l. c. pp. 528-530.

que afirmar, ni sólo impidiendo que otros asentimientos opuestos ocupen el campo de la conciencia; pero también *directamente,* imperando una afirmación más firme todavía de lo que parece seguirse del conocimiento de las razones de credibilidad, influída por los valores que se ven en el asentimiento, o sea por las razones de bondad que mueven la voluntad, presupuesto que se conciben las razones intelectuales como prudentemente suficientes.

Este imperio de la voluntad explica suficientemente la firmeza mayor del acto de fe, por encima de lo que parece seguirse del conocimiento imperfecto de las razones de credibilidad; sin que nos parezca ser necesario para explicarlo recurrir, fuera de los auxilios ordinarios de la gracia interna elevante, a una iluminación interior del Espíritu Santo; la cual iluminación, aunque posible, difícilmente constaría ni se demostraría por la experiencia de los hombres en la mayoría de los casos.

Por esto no acabamos de estar de acuerdo con R. Aubert [43], que al hablar de la condenación de la proposición 19 por Inocencio XI, atribuye la condenación a que "pone en peligro la certeza absoluta del acto de fe, al no ver en ella sino la conclusión de un raciocinio natural, y por descuidar el papel iluminador de la gracia, que la intervención de la voluntad hace posible" [44]. Tales explicaciones parecen presuponer un análisis de la fe, que se resolvería en una iluminación interior, que no todos admiten ni se impone por sí misma.

También Cárdenas, al querer resolver la dificultad de cómo la evidencia de credibilidad produce una evidencia metafísica de las verdades de fe, dice que esta verdad absoluta no procede de la evidencia de credibilidad, sino "de la autoridad divina *y de la interna ilustración*" [45].

A nuestro juicio basta explicar la condenación de la proposición 19, por cuanto fácilmente se podría entender en el sentido de que no hace falta o es superfluo el influjo directo de la voluntad en la firmeza de la fe; o fácilmente podría dar a entender que la fe no tiene una firmeza mayor intrínseca de la que provendría del conocimiento de los motivos de credibilidad.

---

43. *Le problème de l'acte de foi*², p. 99.
44. *Ibid.*
45. *Crisis Theologica* pp. 335. 336.

BARTOLOME, M. XIBERTA, O. C.

FUNCION ESPECIFICA QUE EN ORDEN A LA FE CRISTIANA CORRESPONDE A LA GRACIA ACTUAL: A) EN LOS JUSTOS; B) EN QUIENES SE PREPARAN PARA LA PRIMERA JUSTIFICACION

SUMARIO

I. SENTIDO DE LA CUESTION

LA finalidad de esta cuestión no podría declararse mejor que con la motivación que de ella han dado los organizadores de esta Semana teológica. Hallándose (dicen) los justos en posesión de las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, ¿qué función desempeña en ellos la gracia actual de la fe? O ¿no se da tal gracia sino sólo un concurso sobrenatural? En los que se preparan para la primera justificación, la gracia actual ¿tiene acaso por única función el comunicar al acto de creer la perfección entitativa que precisa para estar en proporción con el fin sobrenatural, o influye también de otras maneras, bien en el acto formal de la fe o bien en sus preámbulos? Y en caso de afirmar esto último, ¿cuáles son en concreto los modos de influencia, y si corresponden a gracia elevante o a gracia medicinal o a otra gracia especial?

Así, pues, la cuestión se refiere a la aplicación concreta al acto de fe de la doctrina acerca de la acción de la gracia actual en el proceso de la salvación. Se supone que pueda atribuirse al acto de fe una condición diversa que a los demás actos que integran la vida cristiana. Esta hipotética diversidad se propone sin duda por la mayor facilidad que parece encontrarse en el acto de fe comparado con los actos ulteriores. De hecho en los ambientes semipelagianos cundió la persuasión de que el inicio de la fe y el *pius credulitatis affectus*, es decir, desde el reconocimiento de la autoridad divina hasta el deseo de abrazar la vida cristiana, pudieran realizarse sin el auxilio de la gracia divina y pudieran nacer de nuestra

naturaleza sirviendo como de anillo de conjunción entre la naturaleza lapsa y la gracia. También la escuela Sorbónico-Alfonsiana hizo hincapié en la menor dificultad de ciertos actos que el hombre justificado podría realizar con las fuerzas previamente recibidas y cuyo cumplimiento sería un título para conseguir de Dios la gracia actual necesaria para los otros actos más difíciles.

Siendo esto así, la primera cuestión que hemos de resolver es si en realidad el acto de fe tiene o no esta menor dificultad, o, en general, si está en una condición peculiar respecto de los auxilios de Dios.

Una vez resuelto este primer aspecto de la cuestión poco quedaría para discutir si tuviéramos por delante una doctrina firme y universalmente reconocida sobre la gracia en general: bastaría urgir o no urgir la necesidad de la gracia. Pero como sobre puntos capitales tenemos en pugna sentencias discordantes, es preciso recorrer varios otros aspectos complementarios para ofrecer una solución un poco adecuada. Así en el planteamiento mismo que nos han dado de la cuestión se alude a una diversa intervención de la gracia actual en el hombre justificado y en el que todavía está sumergido en el estado de naturaleza lapsa, es decir, según que el alma esté adornada o no con los dones habituales. También se alude a la controversia si la gracia hipotéticamente requerida para ejecutar lo específico de los actos salvíficos tenga que ser precisamente la que nos eleva al orden sobrenatural o si basta la que llamamos medicinal en el sentido que solamente corrige los defectos inherentes a la naturaleza lapsa en el orden moral.

Vamos a empezar, pues, con la cuestión prejudicial.

II. ¿TIENE ALGO PECULIAR LA FE EN ORDEN A LA GRACIA?

O bien, ¿es verdad que hay menor dificultad en el acto de fe en comparación con los actos de las otras virtudes naturales y sobrenaturales en orden a hacer menos necesario el auxilio de Dios?

Muchos dan por descontada la opinión afirmativa. Y, en verdad, esta opinión afirmativa parece imponerse cuando se considera la fe como un simple asentimiento a determinadas proposiciones que la Iglesia enseña apoyadas en la autoridad de Dios. Las razones que se suelen alegar son obvias. La principal es que en la vida humana lo intelectual es más fácil (en cuanto concierne el orden moral) porque se impone con necesidad; lo impone la fuerza inherente a la evidencia objetiva, la cual ahorra el esfuerzo característico del ejercicio del libre albedrío. Ahora bien, la adhesión a derminadas proposiciones es un acto formalmente intelectivo. Es cierto que en la fe sobrenatural queda una parte reservada a la voluntad libre, ya que la adhesión se presta por vía de autoridad y no por vía de evidencia intrínseca; pero aun así es siempre menor que en el

ejercicio de las otras virtudes morales y sobrenaturales que radican formalmente en el uso de la voluntad libre.

Sin embargo, más razonable creo la opinión negativa, según la cual el acto de fe necesita los mismos auxilios divinos que los otros actos de la vida cristiana. Parece que el presupuesto mismo de la opinión afirmativa falla por su base. La fe verdadera, la que cuenta en el proceso de la justificación y salvación, no es un mero asentimiento a determinadas proposiciones apoyadas en la autoridad divina, antes bien, es una actitud compleja que empeña a todo el hombre. Es una actitud de entera obediencia, es una entrega a Dios semejante a la amorosa sujeción de un hijo a sus padres o de un discípulo a su maestro venerado. Profesar la fe *sicut oportet ad salutem* es abrazar en raíz todo el programa de la vida cristiana. Es proclamar aquel "Dominus Iesus" que no podemos decir sino en el Espíritu Santo, según advierte San Pablo (1 Cor. 12, 4).

El acto de fe saludable no es un simple reconocimiento de la verdad de uno o de muchos de los dogmas contenidos en el tesoro de la Iglesia. Así cuando Celso, según el testimonio de Orígenes, se declaraba dispuesto a aceptar el monoteísmo cristiano a condición de que no se añadiera la doctrina de la Trinidad y de la Encarnación, no ejercía acto alguno de fe, ni aun inicial, ni siquiera tendencial.

Sé de un Doctor Holandés, especialista en Ginecología, que se ha convertido al Catolicismo movido por la firmeza de la Iglesia en reprobar en nombre de la moral las prácticas contraceptivas, que él sabía por su experiencia médica desastrosas para la salud. Este médico inició su vida de fe no cuando se dio cuenta de la conformidad de la doctrina católica con sus conclusiones científicas, sino cuando comenzó el movimiento hacia la conversión. Es cierto que cada acto de fe es una realidad distinta, pero no es menos cierto que tales actos son verdaderos actos de fe salvífica cuando se encuadran en la actitud general de subordinación integral a Dios Verdad primera.

Ahora bien, concibiendo así el acto de fe no creo que pueda atribuírsele una diversa condición respecto de la necesidad de la gracia. Es evidente que tal actitud implica plenamente el ejercicio de la voluntad libre y que la obediencia de la fe no se diferencia mucho de la obediencia respecto de otros preceptos de Dios.

Lo que realmente caracteriza la fe es que ella constituye la primera parte en el proceso de la salvación. Por esto nos referimos a ella cuando se trata de la necesidad universal de la gracia. Es obvio que si debiéramos sustraer algo a la acción de la gracia, le sustraeríamos desde luego lo perteneciente a la fe. Pero la doctrina católica en este punto está definida con toda precisión: nada, absolutamente nada de lo que pertenece al proceso de la salvación, desde su primer inicio hasta su última consumación, nada se realiza sino con dependencia de la gracia divina. La gra-

cia de Dios no se introduce para coronar un proceso incoado por el hombre, sino que coge al hombre en el estado de perdición para sacarlo de las tinieblas e incorporarlo al reino de Cristo Jesús. Luego también la fe con todas sus partes proviene del influjo de la gracia. Si después, analizando el acto de fe es dado señalar partes que subsistan con las fuerzas naturales, como alguien entiende la percepción de los preámbulos de la fe, estas partes quedarán ipso facto fuera del acto que es inicio del proceso de la salvación.

Espero que la doctrina expuesta según la cual ciframos la fe en una actitud general de obediencia a Dios más bien que en los distintos asentimientos a determinadas proposiciones no encuentre grande oposición en los señores Semanistas, ya que conceptos semejantes hemos oído varias veces estos días. También espero que no la pongan a cuenta de adaptaciones a la filosofía moderna, ni la tachen de psicologismo o existencialismo; si no fuera como expresión de la verdad invariable, ni siquiera la hubiera mencionado. Por lo demás nada impide que en teología nos fijemos también en los distintos actos de fe discutiendo cuestiones procedentes del aspecto de asentimiento intelectual. Pero interesa subrayar que el orden a la gracia conviene a la fe sobre todo en su carácter de actitud general.

III. BOSQUEJO DE LA DOCTRINA GENERAL ACERCA DE LA GRACIA

A) REALIDADES FUNDAMENTALES

La revelación cristiana establece en el orden moral dos antítesis escalonadas: el mal y el bien, el bien natural y el sobrenatural. Según esto, se abren a las criaturas racionales tres posibilidades: la muerte del pecado, una vida de virtud proporcionada a la naturaleza, y otra vida de virtud proporcionada más bien a Dios. La realización histórica de tales posibilidades en el hombre viador ha dado lugar a tres estados: de naturaleza íntegra, de naturaleza lapsa y de naturaleza reparada por Cristo Jesús.

Estos tres estados tienen respectivamente las siguientes características. En el estado de integridad o inocencia el hombre vivía en el orden superior que debía conducirle hasta la vida eterna sobrenatural. Su naturaleza estaba sana y así poseía la fuerza necesaria para realizar los actos proporcionados a dicho fin sobrenatural. — En el estado de naturaleza lapsa el hombre se encuentra radicalmente excluído del orden que lleva a la salvación sobrenatural. Además está enfermo moralmente, y así carece de fuerzas incluso para mantener íntegras las exigencias del orden simplemente moral. — En el estado de naturaleza reparada el hombre viene internamente reparado de modo que se encuentra de nuevo en posesión de la vida que lleva a la salvación sobrenatural. Pero permanece todavía débil, sin fuerzas para obrar según conviene al conseguimiento del fin.

B) LA GRACIA

Sobre este fondo destaca el divino don de la gracia. La gracia, digo, en sentido estricto, cual fue reivindicada por San Agustín contra Pelagio. En rigor, gracia podría llamarse todo bien creado, sobre todo la inteligencia y la libertad, porque todo procede de Dios, de su bondad, de su libérrima voluntad. Pero hay una categoría de bienes que tienen un título especial para llevar la denominación de gracia, a saber: los bienes que en un momento dado añade Dios a nuestra condición precedente, aquellos con los cuales alcanza el hombre algo superior a lo que hasta aquel momento contenía. A tal categoría pertenecen en primer lugar todos los bienes esencialmente sobrenaturales, porque siempre mantienen el carácter de aditamentos. A la misma pertenecen también los auxilios con que Dios supla las deficiencias que haya en un hombre para el recto obrar.

Así, pues, gracia en sentido estricto fue para los primeros padres el don de la integridad. Gracia para toda criatura es la visión intuitiva en la que se ve a Dios cara a cara cual conviene al mismo Dios. Igualmente lo son las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo que anticipan y preparan dicha visión intuitiva. Gracias son para el hombre caído los auxilios que Dios le presta para que no ceda a las pravas inclinaciones derivadas del pecado original o para que se mueva del estado de pecado hacia la justificación. Gracia es el embellecimiento de la esencia del alma que se opera en el viador lapso cuando alcanza la justificación. Gracias son, finalmente, las disposiciones que Dios aporta a las potencias para que puedan obrar cual conviene al orden sobrenatural y asimismo los impulsos que va dando para que los actos buenos y sobrenaturales se conviertan en realidad. Pero no es gracia en sentido estricto el concurso de Dios Causa primera aunque corresponda a una previa elevación al orden sobrenatural; en todo caso este concurso no es una nueva gracia, sino la misma anterior a la cual corresponde.

C) FUNCIONES DE LA GRACIA

A la gracia convienen dos funciones básicas: la de transformar y la de auxiliar.

Primero la función de transformar. Por su propia naturaleza y más hondamente todavía a causa del pecado el hombre está separado como por un abismo del plano superior en que se verifica la salvación, la cual se distingue por su exquisita perfección moral y por su carácter sobrenatural. Ahora bien, mientras no esté en el mismo plano de la salvación, el hombre no podrá ejecutar actos que conduzcan a ella. La razón de esto es que los actos para tener valor moral han de ser actos vitales, pero dejan de serlo en la medida en que se impongan al hombre como a un mero sujeto pasivo con impulsos provocados desde el exterior, ya que

los actos vitales son inmanentes por definición. Por esto es necesario que el hombre sea trasladado, él mismo, al plano de la salvación. Esta transformación será perfecta si los dones que la producen pasan a ser elementos constitutivos del mismo hombre en calidad de formas inherentes; si faltan tales formas inherentes, tendrán que suplirse en cada acto con elevaciones transitorias que confieren una transformación real pero imperfecta.

La segunda función de la gracia dijimos que es el auxiliar. Para obrar se requiere una fuerza proporcionada a la condición de los actos. Pero el hombre, siendo una pura creatura, carece de toda capacidad respecto de los actos sobrenaturales y, además, por vivir en el estado de naturaleza lapsa, adolece de una extrema debilidad, que parcialmente dura aun después de la justificación, según advertimos anteriormente. Por lo tanto es preciso que intervenga de nuevo la gracia en forma de auxilio que confiera la fuerza necesaria para ejecutar las obras moralmente perfectas y sobrenaturales conducentes a la salvación.

Pero estas dos funciones, lejos de dsenvolverse separadamente, tienen entre sí múltiples interferencias, tanto porque los dones transformantes ejercen el más eficaz de los auxilios, como porque la perfección moral se enlaza orgánicamente con la elevación sobrenatural.

Quedaría una tercera función, a saber, la aplicación de las facultades a cada uno de los actos moralmente buenos o sobrenaturales, porque es sabido que las creaturas reciben de la Causa primera no sólo el ser y el poder sino también el tránsito de la potencia al acto. Pero, según dijimos antes, esta tercera función parece que aun en las obras sobrenaturales deba ponerse más bien a cuenta del concurso de la Causa primera, o que, en todo caso, deba agregarse a la gracia anterior a la cual corresponde.

Para ser sincero deseo no pasar por alto que esta concepción de las funciones de la gracia difiere en un punto esencial de la concepción molinista y que en otro igualmente esencial difiere del tomismo clásico. Los Molinistas tienden a reducir lo más posible la transformación del sujeto concretándose a tres elementos: las potencias naturales, la acción concomitante de la gracia, y el acto saludable; transformación, apenas admiten otra fuera de la justificación formal. Los tomistas, por su parte, atribuyen a la aplicación de las potencias al acto el carácter de gracia distinta, hasta el punto de considerarla como la gracia por antonomasia, la gracia eficaz.

D) DIVISION DE LA GRACIA

En correspondencia con la dualidad de funciones que acabamos de constatar existe la división de la gracia en habitual y actual. Por gracia habitual se entiende el conjunto de dones que integran la justificación; gracias actuales son los demás dones otorgados para obrar debidamente tanto antes como después de la justificación.

Pero supuestas las interferencias que antes hemos notado entre las dos funciones propias de la gracia, la correspondencia entre las dos funciones y las dos especies de gracia no es perfectamente adecuada. Sería un simplicismo desorientador el reservar a la gracia habitual la transformación y a la gracia actual la función de auxilio, pues ambas gracias transforman y ambas auxilian. Su diferencia fundamental está en que los dones pertenecientes a la gracia habitual pasan a ser elementos de la constitución permanente del hombre justificado, mientras que los dones pertenecientes a la categoría de la gracia actual obran como sobreviniendo al sujeto, y así los primeros son plenamente poseídos por el hombre, los segundos, por el contrario, se limitan a provocar un movimiento hacia el orden superior no adquirido aún.

Otra división que a nosotros interesa es la de gracia medicinal y elevante. Esta división está sugerida por el hecho que en el proceso de nuestra salvación intervienen obras sobrenaturales y otras que son simplemente buenas según el orden moral. Pero también aquí sería un simplicismo desorientador el separar las gracias según la clase de bondad a que se refieran. Esta separación se hace bastante, si no voy equivocado, en los ambientes molinistas, con el fin de evitar mejor la transformación de las potencias al orden sobrenatural.

La distinción adquiere mucho más valor si la denominación de elevante se aplica a las gracias que conducen a la salvación y la de medicinal a los auxilios que acaso se otorguen fuera del orden de la salvación. Por lo demás sabemos que a la salvación conduce no sólo la formalidad de acto sobrenatural sino también la perfección moral, que confiere a los actos humanos la posibilidad de inserirse orgánicamente en la vida sobrenatural, y así no hay razón para que el auxilio que mira a dicha perfección moral sea rebajado a la categoría de meramente medicinal.

E) LO SOBRENATURAL Y LO ESPECIFICO EN LOS ACTOS HUMANOS CONDUCENTES A LA SALVACION

Los actos conducentes a la salvación, los "actus salutares" según la terminología latina tradicional, son sin duda sobrenaturales. En ellos culmina la presente manifestación de las sobreeminentes riquezas, que decretó Dios desde toda la eternidad, antes de la creación del mundo, comunicar a los hombres por Cristo Jesús, para alabanza de su gloria. Con ellos caminamos hacia la visión de Dios, que es un fin a todas luces sobrenatural. Pero se plantea la cuestión si la formalidad de sobrenatural es inmanente a los actos o si les sobreviene como una relación exterior; si la dirección al fin sobrenatural radica en su interna constitución o no.

Con respecto a esta cuestión importantísima se han propuesto tres sentencias principales, aparte de otras secundarias.

Sentencia 1: Los actos humanos, aun los correspondientes a las virtudes teologales, *ex parte obiecti,* es decir, según su razón específica, son naturales; la dirección a la vida eterna incluída en la condición de actos meritorios les sobreviene de la aceptación de Dios. El hombre con sus fuerzas naturales es capaz de realizar todas las obras que realiza con la gracia, pero entonces carece de mérito, porque Dios ordenó que solo aceptaría para la vida eterna las obras ejecutadas con la gracia. Gregorio de Rímini invirtió la fórmula diciendo que todos nuestros actos eran malos, pero que Dios los premiaba o los castigaba según que interviniese o no su gracia.

Sentencia 2: Niega como la anterior que haya diferencia específica *ex parte obiecti* entre obras buenas naturales y sobrenaturales; pero no se atreve a reducir toda diferencia a la aceptación divina, y así señala un principio de diferenciación interna, que coloca en la misma gracia como principio eficiente de los actos meritorios.

Sentencia 3: Los actos de las virtudes teologales son sobrenaturales según su razón específica *ex parte obiecti,* y, por tanto, difieren específicamente de los actos naturalmente buenos, siendo este valor específico lo que les confiere el carácter de meritorios de vida eterna.

Es sabido que en el medioevo lucharon encarnecidamente las sentencias primera y tercera, y que el protestantismo fue una exaltación de la primera en la forma que le diera Gregorio de Rímini. La segunda sentencia no es más que un retoque de la misma sentencia primera, que se dio cuando ésta quedó desacreditada al convertirse en bandera de la herejía. Me sea permitido emitir un juicio radicalmente contrario a ambas sentencias y expresar la más honda pena de que la segunda en nuestros días continúe defendiéndose tenazmente.

IV. APLICACION DE LA DOCTRINA GENERAL AL ACTO DE FE

A) FUNCION DE LA GRACIA ACTUAL EN EL ACTO DE FE DEL HOMBRE AUN NO JUSTIFICADO

Se preguntó si en los que se preparan para la primera justificación la gracia actual tenga acaso por única función el comunicar al acto de creer la perfección entitativa que precisa para estar en proporción con el fin sobrenatural.

La respuesta depende de la sentencia que se adopte acerca de la sobrenaturalidad de los actos meritorios. Los defensores de la primera sentencia que no admiten ninguna proporción intrínseca de los actos con el fin sobrenatural reduciéndolo todo a una exigencia positiva de Dios, dirán que la gracia actual no ejerce ninguna función propiamente dicha, siendo únicamente una condición impuesta por Dios para aceptar el acto de fe en orden a la vida eterna. Los partidarios de la segunda sentencia

adoptarán literalmente lo que se enuncia en la pregunta: la gracia actual entitativa *ex parte principii* que implica la ordenación al fin sobretual imprime al acto una perfección entitativa *ex parte principii* que implica la ordenación al fin sobrenatural, pero sin modificar en nada la razón específica del acto de fe. Al contrario, los teólogos que se mantengan firmes en la tercera sentencia, colocando la sobrenaturalidad de los actos meritorios en su razón específica y haciendo derivar de esta sobrenaturalidad específica la ordenación al fin sobrenatural, lógicamente dirán que la gracia actual confiere directamente lo específico y mediante ello imprime la ordenación a la visión intuitiva. No negamos con esto que en el acto de fe sobrenatural puedan quedar elementos provenientes de nuestra naturaleza que conserven bajo ciertos aspectos las mismas propiedades de los actos semejantes del orden puramente natural.

Esta doctrina resulta sumamente bella y convincente si evitamos el peligro de reducir la gracia actual a meros impulsos o energías divinas supletorias de la insuficiencia del hombre. Resulta, digo, sumamente convincente si contraponemos las dos gracias en el sentido que la habitual comprenda los dones de Dios ya adheridos al hombre y formando parte (ciertamente accidental) de él y que la gracia actual abrace los dones que llegan al hombre como desde el exterior. Con esta manera de concebir, fácilmente pondremos a cuenta de la gracia actual no sólo impulsos y movimientos y aplicaciones al acto sino también el ofrecimiento de parte de Dios de las mismas realidades que, una vez libremente aceptadas por el hombre, pasarán a ser su posesión con el carácter de gracia habitual justificante, verificándose así muy perfectamente el concepto de disposiciones que la escuela tomista inculca.

Según esto la función de la gracia actual en el acto de la fe en el hombre aun no justificado, a lo menos en los estadios más próximos a la justificación, será el advenimiento de la realidad divina que con el consentimiento del hombre pasará a ser la virtud de la fe, la virtud formalmente sobrenatural *ex parte obiecti*, específicamente diferente de cualquier postura natural.

B) INFLUENCIA DE LA GRACIA ACTUAL EN LA ACEPTACION DE LOS PREAMBULOS DE LA FE

Cualquiera que sea la teoría adoptada acerca del análisis del acto de fe, siempre será verdad que la aceptación de los preámbulos no es todavía la fe, que es algo más exclusivamente racional, algo en que coinciden aun hombres que se mantienen en el orden puramente natural sin inclinarse siquiera hacia la fe. Entonces es una preocupación muy justa la de determinar si también en esta aceptación influye la gracia actual.

Creo que podemos responder satisfactoriamente distinguiendo el grado de conexión que tenga con el acto formal de creer. Porque aceptar sim-

plemente algunas de las verdades naturales presupuestas en la divina revelación, tales como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, puede sin duda hacerse con las fuerzas naturales; pero si la aceptación viene a constituir un primer paso hacia la profesión de la fe, ciertamente será fruto de la gracia. Así lo requiere la doctrina sostenida por la Iglesia contra los semipelagianos.

¿Dicha gracia será medicinal o elevante? Seguramente elevante si adoptamos el sentido de los nombres que propusimos antes. Podría ser medicinal el auxilio que acaso concediese Dios a hombres puestos fuera del proceso de la salvación, en quienes quisiera el Señor se conservasen más o menos puros dichos preámbulos, por razones convenientes a su divina Providencia. En efecto, no sería ninguna puerilidad el suponer que filosofías tan excelentes como las de Platón y Aristóteles, religiones tan espiritualistas como el hinduismo, la misma mitología naturalista de los Romanos en sus aspectos más nobles tan superior al demonismo perverso de los Fenicios-Cartagineses, fuesen fruto de gracias medinales enviadas para preparar desde lejos las vías del Señor, así como solemos considerar fruto de una Providencia especial el ordenamiento político del mundo conseguido al tiempo de la venida de Cristo Jesús.

En este mismo orden de ideas podríamos sospechar que Dios conduzca a veces la conversión de los infieles de suerte que comience apartándoles de la excesiva maldad con gracias medicinales y que sólo después inicie el movimiento hacia la fe con gracias elevantes. Así recibiría un sentido aceptable la interpretación molinista del *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*. Pero no creo que sea éste el proceso normal de la conversión.

C) LA GRACIA EN EL HOMBRE JUTIFICADO

Acerca de los justos que se encuentran en posesión de las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, se pregunta si en ellos ejerce la gracia actual una función necesaria o se requiere solamente el concurso de la Causa primera adaptado ciertamente al orden sobrenatural.

También aquí estamos pendientes de la doctrina general acerca de la necesidad de la gracia en los justificados. Esta necesidad puede concebirse por razón de la sobrenaturalidad de los actos o por razón de la debilidad de nuestra naturaleza.

Por lo que toca a la sobrenaturalidad, los teólogos que la colocan exclusivamente en la aceptación divina o en el principio eficiente casi inevitablemente dirán que ya no se necesita la gracia actual que su influjo queda eminentemente sustituído por la gracia habitual. Acaso concederán que se necesite alguna que otra vez por razones excepcionales. Pero insistiendo nosotros en el concepto maximalista de la sobrenatura-

lidad, desde el momento que la colocamos en la razón específica de los actos *ex parte obiecti*, es razonable que pongamos una acción permanente de la gracia actual, en el sentido de que la acción sobrenatural de Dios no termina una vez infundida la elevación del hombre, sino que continúa formalmente mientras dura dicha elevación. La vida cristiana es sobrenatural porque no consiste en un don que una vez creado se emancipe de Dios, sino en uno que permanentemente desciende de Dios como que nos mantiene unos a él, así como la iluminación de la tierra dura mientras esté descendiendo sobre ella la luz del sol. La justificación de este aserto requeriría una amplia exposición de la doctrina acerca del ente sobrenatural que ahora estaría desplazada.

En cuanto al segundo punto de vista, las fuentes dogmáticas antipelagianas inculcan demasiado la permanente debilidad de la naturaleza humana aun después de la justificación para que osemos declarar a los justos exentos de la necesidad permanente de nuevos auxilios. Es para los justos que el Señor dijo: "Oportet semper orare et numquam deficere. Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma." Y no basta afirmar que tales auxilios se necesitan alguna que otra vez en circunstancias singularmente difíciles, porque los textos hablan de auxilios frecuentes, diarios y continuados. Lo que sí se debe afirmar, según parece, es que no se verifica ya la perfecta adecuación que la Iglesia enseña entre los actos saludables y la gracia en general. En los justos ya está una gracia y, por cierto, infundida con carácter de perennidad: la gracia habitual.

El concurso divino es claro que se da siempre y en cada acto, porque toda creatura, sea perfecta, sea imperfecta, depende metafísicamente en su obrar de la Causa primera. Pero aquí hablamos de los auxilios que las fuentes proclaman para corregir los defectos de nuestra naturaleza caída. Estas, como las fuentes los requieren para el proceso total de la salvación, valen también para el acto de fe que es su inicio y fundamento.

BASILIO DE SAN PABLO, C. P.

LA FUNCION DEL SENTIMIENTO EN RELACION CON EL ACTO DE FE

SUMARIO

Introducción. — I. Realidad de la función reservada al sentimiento. — II. Exageraciones acerca de la función del sentimiento en el acto de fe. — III. Precisiones que miden el alcance del sentimiento en el acto de fe. — Conclusiones.

INTRODUCCION

1. El entendimiento, la voluntad, la gracia y el sentimiento en el proceso sicológico del acto de fe. — Es bien notorio que existen hoy día en la Teología dos tendencias u orientaciones: *intelectualista* la una, y *antiintelectualista* la otra. La *antiintelectualista* —denomínese existencialista, vitalista, inmanentista, modernista, mística, o como se quiera— concede una gran preponderancia al sentimiento. Esa preponderancia, unas veces infundada y otras evidentemente absurda, es lo que me propongo comprobar y esclarecer en este estudio.

Como quiera que el sentimiento tiene gran influjo —con frecuencia decisivo— en todo el proceso del acto de fe, para que este trabajo no resulte por demás deficiente en su misma estructuración, deberé comenzar señalando la parte que le corresponde en el proceso cognoscitivo-volitivo de nuestras facultades al aceptar, *propter auctoritatem Dei revelantis*, las verdades reveladas.

Para proceder con paso seguro en un tema tan propicio a la vaguedad, y en el que tantas imprecisiones habremos de lamentar, adelantemos la doctrina del Concilio Vaticano respecto a las funciones del entendimiento, la voluntad, la gracia y el sentimiento en el proceso sicológico-sobrenatural del acto de fe.

Presupuesta la absoluta soberanía de Dios, se seguirá que, *plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur*. A este pleno acatamiento del entendimiento y de la voluntad no puede llegarse sino, *Dei aspirante et adiuvante gratia*[1].

1. D. 1789.

Traducida esta doctrina al lenguaje escolástico, diremos que el acto de fe procede, en el orden de la causalidad eficiente, *elicitive,* del entendimiento; *imperative,* de la voluntad; *dispositive* y *concomitanter-supernaturaliter,* de la gracia.

El papel que en esta preparación juega el sentimiento lo señala el mismo Concilio cuando añade, recogiendo la enseñanza del Concilio de Orange, que *nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam "absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati"*[2].

Esta suavidad *in consentiendo* es reflejo del sentimiento de atracción que prepara, acompaña y sigue a su aceptación. Sin esta suavidad, dulcedumbre y complacencia nadie llegaría a la aceptación de las verdades reveladas.

Puesto que en la preparación del acto de fe intervienen armónicamente el entendimiento, la voluntad, la gracia y el sentimiento —es la conclusión a la que llega Aubert en una obra señera sobre la materia [3]— el cometido de la Teología será precisar la función concerniente a cada uno de ellos.

2. LAS ACTUALES ACOMETIDAS A LA FUNCIÓN DEL ENTENDIMIENTO Y LA EXALTACIÓN DE LA CORRESPONDIENTE AL SENTIMIENTO. — Para la Teología escolástica las funciones reservadas al entendimiento, desde la preparación remota para el acto de fe hasta el empuje a la voluntad para rendirla ante la verdad revelada, eran decisivas.

Al aceptar el entendimiento *ea omnia quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur*[4], venía a establecerse la *adaequatio rei et intellectus,* en que para la Filosofía perenne consistía la verdad.

Veremos muy pronto que esa noción de la verdad comienza por ser desconocida o impugnada en las modernas filosofías. Ya no es fundamentalmente la verdad un objeto o realidad histórica extrínseca a la facultad cognoscitiva, sino una mera actitud del sujeto frente a los fenómenos o actividades desarrolladas en torno a esos eternos desconocidos que denominamos *objetos.*

La verdad pasa de fundamentalmente objetiva, a subjetiva; de absoluta, a relativa; de inmutable, a movediza o evolutiva. En estas teorías, toda ciencia, concebida como *cognitio rerum per causas,* se torna imposible; y la Teología, que de ella toma sus conceptos y principios para aplicarlos por analogía a las verdades reveladas, cae por tierra.

2. D. 178, 1791.
3. *Le problème del acte de foi,* 3.ª ed. (Louvain 1958).
4. D. 1792.

Esta bancarrota del entendimiento humano en su función cognoscitiva y discursiva lleva consigo la bancarrota de la Teología y de toda Filosofía digna de tan glorioso nombre.

A este descrédito del entendimiento se junta la desenfrenada exaltación del sentimiento. De auxiliar, todo lo valioso que se quiera, pero al fin, auxiliar del entendimiento y de la voluntad, pasa a ser sustituto, singularmente del primero; y del papel secundario y accidental que le reconoce la Teología tradicional, pasa a desempeñar el principal o exclusivo.

3. La falsedad de una acusación, exageraciones en sentido contrario de los acusadores, precisiones necesarias y división de este trabajo. — Necesitando centrar y precisar el tema que me propongo desarrollar, me ha parecido lo más oportuno hacerme eco de una injusta acusación contra la Teología tradicional, recogida y rebatida en la "Humani generis"; mostrar las exageraciones en que incurren los sentimentalistas, y terminar precisando la función reservada al sentimiento en todo el proceso del acto y de la vida de fe.

La falsa acusación la recoge para rechazarla la encíclica en las siguientes palabras:

> Philosophiae nostris traditae scholis hoc vitio vertunt, eam nempe, in cognitionis processu ad intellectum unice respicere neglecto munere voluntatis et affectuum animi [5].

Las exageraciones de los "novatores", o sentimentalistas, las puntualiza en la forma siguiente:

> Attamen aliud est voluntatis affectum dispositioni vim agnoscere adiuvandi rationem ad certiorem ac firmiorem cognitionem rerum moralium assequendam aliud vero est, quod isti novatores contendunt: facultatibus nempe appetendi et affectandi vim quandam intuendi adiudicare, atque hominem, cum non possit rationis discursu cum certitudine discernere quidnam ut verum sit amplectendum, ad voluntatem declinare, qua inter oppositas opiniones ipse libere discernens eligat, cognitione ac voluntatis actu incompte permixtis [6].

El reconocimiento de lo valiosa que resulta la ayuda del sentimiento en todo lo concerniente al acto de fe lo indica la encíclica con las siguientes palabras:

> Liquet quantopere vel subobscura huiusmodi cognitio investigationibus rationis auxilio esse possit [7].

Con estas indicaciones tenemos ya trazada la división de nuestro estudio en tres partes, correspondientes a la realidad de la función reservada al sentimiento en el proceso sobrenatural y sicológico del acto de fe, a

5. AAS, 42 (1950) 574.
6. Ib. ib.
7. Ib. ib.

las exageraciones antiguas y modernas respecto a esta función y a las precisiones que miden exactamente su benéfico alcance.

I. REALIDAD DE LA FUNCION RESERVADA AL SENTIMIENTO

1. La doctrina del Concilio Vaticano. — La acusación de exageradamente intelectualistas lazada contra la Apologética y la Teología católicas tiene su adecuada respuesta en la doctrina del Concilio Vaticano.

En el capítulo III, *De fide,* declara solemnemente que, *ut fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset* (Rom. 12, 1), *voluit Deus cum internis Spiritu Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, in primis miracula et prophetias* [8].

El canon 3, correspondiente a ese capítulo, lanza anatema contra quienes afirman que *divinam revelationem externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere* [9].

Aquí tenemos señalados los motivos de credibilidad objetivo-externos y subjetivo-internos;

Es muy de notar la importancia que da a estos últimos el Sagrado Concilio. En el primero de los textos citados coloca en lugar preferente los criterios internos, presentando los externos como complemento de los mismos. En el segundo texto se condena a quienes únicamente admiten esos criterios internos.

De modo que los hombres son movidos a aceptar las verdades reveladas por esta experiencia o inspiración privada, aunque no solamente por ella.

2. Explicación del escaso relieve alcanzado por el sentimiento en la Filosofía escolástica. — Entre las acusaciones lanzadas contra la Filosofía escolástica figura, como hemos visto, la de no atender en el proceso del acto de fe a la voluntad y a los afectos.

Vaya por adelantado que suscribimos a este respecto las siguientes afirmaciones del Padre Palmés:

> Aristóteles et antiqui scholastici, praesertim S. Thomae, multa quidem et pulcherrima de sentimentis dixerunt agentes de passionibus, quo nomine tendentias significabant. De sentimentis autem ut talibus non data opera tractaverunt [10].

No concedieron a los sentimientos la importancia que hoy se les concede por las siguientes razones:

---

8. D. 1790.
9. D. 1812.
10. *Pshychologia,* BAC (Madrid, 1955) n. 286.

a) Porque no disponían de los elementos técnicos con que hoy cuenta la psicología experimental para la exploración de lo inconsciente o subconsciente, tales como el sicoanálisis, el narcoanálisis, los tests proyectivos y otros recursos parecidos.

b) Porque chocaban con dificultades insuperables. Aun hoy día, en que la Psicología ha pasado en gran parte a ser ciencia de laboratorio, escriben los especialistas:

"El estudio experimental de estos sentimientos, puede afirmarse que se halla todavía en estado rudimentario" 11.

Al estado rudimentario de tales estudios corresponden los precarios resultados obtenidos. Ya antes había escrito el mencionado autor.

"Ninguna parte de la Psicología es menos fecunda en resultados que la de los estados afectivos; ninguna que más opiniones discordes presente en la solución de los problemas" 12.

c) Porque centró la atención en el mundo intencional, o de la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Sabido es que los modernos han intentado derribar el puente que une al sujeto con el objeto, centrando la especulación en el mundo de la conciencia y limitando los conocimientos a la fenomenología kantiana.

En la Filosofía escolástica la única facultad formalmente cognoscitiva es el entendimiento. Cabe se ayude en sus funciones específicas de la voluntad y de los afectos, como se ayuda de la fantasía y de los sentidos; pero la función intelectiva y razonadora es esclusivamente suya.

Si aun en esta función de auxiliares del entendimiento ha prestado la Filosofía escolástica escasa atención a los sentimientos, es por la vaguedad e imprecisión que les acompaña y por lo limitado de sus servicios, que en manera alguna pueden compararse con los de la voluntad, la fantasía o los sentidos exteriores.

Añadamos, sin embargo, que si la Filosofía escolástica ha prestado escasa atención a la vida afectiva, por entender que no constituye algo específico entre la vida cognoscitiva y la de tendencia o apetitiva, veremos que ha volcado toda su atención sobre ella la Teología. El conocimiento afectivo vendrá a ser el tan famoso de *por afinidad, por connaturalidad* o *experimental,* algo así como el de los primeros principios en Filosofía; si en unos aspectos inferior al conocimiento especulativo, en otros muchos, superior al mismo.

La doctrina del Angélico a este respecto es bien terminante:

Duplex est cognitio... Una quidem *speculativa...;* alia autem *affectiva,* sive *experimentalis,* dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis 13.

11. I. DE VAISSIERE, *Psicología experimental* (Barcelona, 1917), c. 8, n. 81.
12. Ib. c. 3, n. 42.
13. 2-2, 97, 2 ad 2.

Lejos de ser desdeñable esa vía del conocimiento en relación con el acto de fe, es siempre valiosísima, pudiéndose afirmar que en última instancia es la decisiva.

3. Comprobación experimental de esta importancia de los estados afectivos. — En el orden de los hechos, el sentimiento aparece, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, la palanca de Arquímedes que eleva el mundo. *Amore omnia moventur.*

Lo saben perfectamente cuantos se proponen obtener generosas o heroicas resoluciones. De aquí que se le reconozca decisiva importancia lo propio en pedagogía que en ascética, en patología como en el arte militar, en política como en economía. Y es que, como escribe el Padre Bulnes, "todos lo demás procesos de la conciencia llevan el sello de lo indiferente, frío, neutral"[14]. El sentimiento, por el contrario, es calor vital en el alma, acumulador de energías en la voluntad, fuerza arrolladora en el terreno de las actividades.

No es que desplace a la inteligencia o a la voluntad de su propio campo —según veremos más adelante suponen muchos filósofos y teólogos— es que las pone en tensión para que realicen con intensidad y gusto sus respectivas operaciones.

Por lo que mira a la religión práctica, no se concibe el entregamiento a Dios por la fe sin un estado afectivo muy intenso y elevado. No es la primera virtud teologal mera adhesión de la mente a la palabra revelada, sino también rendimiento de la voluntad y entrega emocionada de toda la vida a Dios: el *libere moventur in Deum,* del Concilio Tridentino[15].

La historia parece encargarse de comprobar que son muy pocos los incrédulos o herejes llegados a la Iglesia a favor de los argumentos de la Apologética; siendo atraídos en su inmensa mayoría por motivos sentimentales.

Admitido todo esto de buen grado por teólogos y apologistas, se verá lo infundado de la acusación lanzada contra la Teología tradicional, tan justamente rechazada por la *Humani generis.*

Para la Teología es lo normal que la gracia vaya preparando lentamente para la justificación, interviniendo en ella toda la gama de nuestros sentimientos. Incluso llegan los teólogos a plantearse la cuestión de si es ella únicamente *medium quo,* o también *medium quod*[16].

Nadie llega a la fe sin que el sentimiento le haya preparado y allanado los caminos. Ni la historia ni la Teología saben de una fe sin palpitaciones sentimentales, e incluso sin que el sentimiento se haya revelado como factor preponderante o decisivo. En él es donde principal-

14. *Psicología* (Madrid, 1949), lec. 14.
15. D. 798.
16. Vd. Suárez, *De religione,* Tr. 10, Lib. 9, c. 5, n. 40.

mente refleja su acción curativa, dispositiva y santificadora la gracia divina.

4. Un pasaje de San Ireneo y otro de San Agustín. — Sin necesidad de detenernos a recoger el lenguaje de la tradición patrística sobre este punto —más parca e imprecisa todavía que la Escolástica— paréceme interesante recoger un muy expresivo testimonio de San Ireneo y otro de San Agustín.

El primero invoca el testimonio, precisamente del más inculto pueblo cristiano en favor de la veneración debida a la tradición de la Iglesia.

Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veram traditionem diligenter custodientes... Quibus si aliquis annuntiaverit ea quae ab haereticis adinventa sunt, proprio sermone eos colloquens, statim conludentes aures, longo longius fugient, ne audire quidem sustinentes blasphemum colloquium [17].

Nada consiguientemente de razonamientos para rechazar con toda energía las doctrinas de los herejes: les basta a esos iliteratos tener *scriptam salutem sine charta et atramento per Spiritum in cordibus suis.*

El testimonio de San Agustín a este respecto es bien conocido. En el comentario al texto de San Juan, *nemo venit ad me nisi Pater traxerit eum* (6, 44), va comprobando cómo Dios nos atrae por la dulcedumbre que pone en su seguimiento. *Parum est trahi voluntate, etiam voluptate traheris. Est quaedam voluptas cordis* [18].

Para el Santo Doctor los soberanos atractivos de Jesucristo, de su persona, de su doctrina, de su gracia, de sus promesas, son los que despiertan nuestros afectos; que a su vez influyen sobre la voluntad y mueven a la inteligencia a proferir el primero y sucesivos actos de fe.

5. La doctrina del Angélico en general y según el diverso origen de los sentimientos. — Puesto que la "teología nueva" acusa a la filosofía enseñada en nuestras escuelas —o sea, a la de Santo Tomás— del defecto de descuidar la función reservada a los afectos, será por demás interesante recoger con alguna amplitud el testimonio del Santo Doctor, no ya en el proceso cognoscitivo metafísico, sino en el proceso cognoscitivo teológico.

Aquí debemos comenzar afirmando que entre la noción del sentimiento estudiada por Santo Tomás y la brindada por las filosofías modernas —concretamente por el modernismo— acerca del origen, alcance y funciones del sentimiento religioso media un abismo.

La mayor laguna que encuentro en la magnífica obra de Aubert es la de haber omitido las precisiones y distinciones indispensables acerca de la naturaleza y origen de nuestro sentimientos.

17. *Adv. Haeres.*, Lib. 3, c. 4; MG 7, 855-856.
18. *In Joann.*, Tr. 26; ML, 35, 1608.

En la semana de estudios teológicos celebrada en Roma el año 1951, para esclarecer diversos temas tocados en la *Humani generis,* trató el Padre Carlos Balić, O. F. M., sobre *Il senso cristiano.*

Comienza advirtiendo que el *sensus* latino se ha venido traduciendo por *sentido* y por *sentimiento,* dando lugar a muy lamentables confusiones. El *sensus Christi,* en San Pablo, lo traducimos por "sentido de Cristo". El *sensus religiosus,* empleado reiteradamente en la encíclica *Pascendi,* se ha traducido y debe traducirse por "sentimiento religioso".

Tal vez para evitar confusiones la *Humani generis* habla de *affectus animi* y de *facultatibus appetendi et affectandi.* También hemos visto que el Padre Palmés echa mano del vocablo —sin duda muy poco ciceroniano, pero bien preciso— *sentimentum.*

El Padre Balic habla exclusivamente del "sentido cristiano", o "sentido de la fe", y nunca del "sentimiento religioso"; justificando su proceder con la razón de que "el término *sentido* trae a la mente y presupone un depósito intelectual; al tiempo que el término *sentimiento,* de sabor modernista, designa más bien la parte afectiva, la cual generalmente inclina hacia lo vago e incierto"[19].

El sentimiento religioso de los modernistas brota *per vitalem immanentiam e latebris subconscientiae,* consistiendo *in motu quodam cordis.* Es ciego o meramente instintivo; es el único soporte de la fe y de él brota toda la revelación.

El sentido cristiano será en Santo Tomás de orden afectivo y sentimental, pero comenzará por responder a la noción filosófica de "sentimiento", que no es ciego ni instintivo, sino que "va íntimamente unido, por lo menos en la experiencia ordinaria, con los otros hechos síquicos, constituyendo con ellos lo que se llama *estado afectivo*"[20].

Corresponde dicho sentimiento a un ser racional, consciente y libre. Por regla general responde al sentimiento de agrado lo conveniente a todo el sujeto, y al sentimiento de desagrado, lo perjudicial o nocivo al mismo[21].

Por responder los sentimientos a nuestros conocimientos y tendencias, habrá dos órdenes de sentimientos: *inferiores,* u *orgánicos,* y *superiores,* o *inorgánicos;* y aun en los superiores, se dará la doble tendencia *egoísta* y *altruista.* Con relación a los aspectos de los objetos sobre los que recaen, tendremos *sentimientos intelectuales, estéticos* y *morales;* descollando entre estos últimos los *religiosos.*

Consiguientemente, los sentimientos reflejan todo nuestro compuesto humano, con cuantas aportaciones recibe del ambiente social, de la cultura y del ejercicio de las virtudes.

---

19. *Il senso cristiano,* en "Gegorianum", 33 (1952) 113.

20. Fernando M.ª PALMÉS, *Psicología,* 3.ª ed. (Barcelona, 1949) 271.

21. J. FRÖBES, *Trat. de Psicología empírica y experimental,* 4.ª ed. (Madrid 1950) Vol. I, p. 209.

En el orden religioso, o más concretamente, en el orden cristiano, téngase presente que la gracia es depositada en nuestra alma *per modum naturae;* infundiéndosenos como principios próximos de operaciones las virtudes teologales y morales, e incluso, como instintos sobrenaturales para conducirnos de modo sobrehumano en la vida cristiana, los dones del Espíritu Santo.

Todo este dispositivo sobrenatural se asienta en la naturaleza y en las potencias superiores de nuestra alma; rectificándolas, sanándolas, elevándolas y orientándolas hacia el fin sobrenatural.

A toda esta vida sobrenatural habrán de responder las reacciones afectivas. En ellas se reflejará toda esa elevación de las potencias y todo ese dispositivo sobrenatural asentado sobre ellas.

Los sentimientos de un justo serán mucho más ordenados y espirituales que los de un pecador, y los de un cristiano superarán por muchos conceptos a los de un incrédulo o un pagano [22]. En ese justo se da el conocimiento por vía afectiva, por afinidad, por connaturalidad o experimental, de que nos habla el Angélico, y que el Padre Balic prefiere denominar, con lenguaje bíblico, *sentido de la fe* o *sentido cristiano* [23].

De este sentido se nos habla con frecuencia en la Sagrada Escritura y se ocupan largamente los teólogos de la espiritualidad cristiana [24].

Compárase el sentido de Cristo, espiritual y divino de los justos, y singularmente de los místicos con el estado afectivo o sentimental descrito en las encíclicas *Pascendi* y *Humani generis*, y se comprobará la ventaja que para Santo Tomás obtiene el sentido cristiano —sobrenatural y envuelto en esplendores de fe— sobre el sentimiento ciego e inconsciente de los modernistas y el nebuloso y arracional de los "novatores" denunciados por Pío XII.

Al estudiar el Padre Marín Sola la evolución dogmática por vía afectiva o sentimental [25], aduce más de treinta testimonios de Santo Tomás atañentes a esta forma de conocimiento. No aduce, sin embargo, el texto donde afirma que, *fides habet certitudinem ab eo quod est extra genus cognitionis, in genere affectionis* [26], ni aquel otro, según el cual, *ille qui*

---

22. Con referencia a los incrédulos escribe BOSSUET: "Les falta un sentido, como al ciego; y este sentido lo da Dios, conforme a aquellas palabras de San Juan: *Nos dio un sentido para conocer al verdadero Dios y para vivir en su verdadero Hijo (Oración fúnebre de Ana Gonzaga).*

23. El mismo Padre BALIĆ propone que en lugar de "vía afectiva" y "vía intelectualista", se empleen los vocablos de "vía del sentido de la fe" y "vía de la teología" (Art. cit., p. 132).

24. Véase, por ejemplo, el Padre Juan GONZALEZ ARINTERO, O. P., *La evolución mística,* ed. BAC (Madrid, 1962) P. II, c. 8, párr. 1.

25. *La evolución homogénea del dogma,* BAC (Madrid, 1952) pp. 410-425.

26. 3 *Sent.,* d. 23, 2. 2 ad. 2; q. 1, 1 ad 2.

credit habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae, miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis[27].

Después de aducir este texto, añadirá Aubert[28], que semejante *interior instinctus* desempeña papel muy importante en la teología de la fe de los inmediatos sucesores de Santo Tomás. Más adelante añadirá:

"Numerosos teólogos jesuítas han recogido estos últimos años del Padre Rousselot la idea de que en el acto de fe, conocimiento no discursivo y conocimiento religioso, el elemento afectivo desempeña una función de primer orden, debiéndose explicarla a la luz de la teoría tomista acerca del conocimiento simpático, *per modum connaturalitatis*"[29].

Este instinto —independiente para el Santo Doctor del *habitus fidei*— y esta experiencia de lo divino, agudiza y rectifica el juicio para entender lo referente a las verdades religiosas y morales[30].

Añadamos para completar esta materia que dicha connaturalidad o afinidad puede provenir, según el mismo Santo Tomás, *de la naturaleza, de la fe, de la caridad*, o *de una singular manifestación de los dones del Espíritu Santo.*

a) *De la naturaleza.* — Cuando nos referimos a la naturaleza, bien se entenderá que tratamos de Dios como autor del orden natural.

La *Humani generis* aduce precisamente el testimonio de Santo Tomás para indicar que el hombre,

altiora bona ad ordinem moralem, sive naturalem sive supernaturalem pertinentia, aliquo modo percipere posse, quatenus experiatur quamdam "connaturalitatem" cum iisdem bonis, sive naturalem sive dono gratiae additam[31].

Así que este conocimiento por connaturalidad o afectivo puede referirse a los bienes morales naturales o sobrenaturales, y poseerse por las solas fuerzas de la naturaleza o por las de la gracia añadidas ellas. Claro está que ni Pío XII ni nosotros nos referimos a un conocimiento científico, sino a una mera disposición favorable del ánimo, por la que se experimenta cierto atractivo hacia esas verdades, con aspiración a conocerlas.

A la manera como por cierta natural disposición unos hombres son músicos, otros poetas y otros dibujantes, así los hay que tienen muy elevados sentimientos acerca del honor, de la propiedad, de la fidelidad a la palabra dada, de la religión o del patriotismo.

Que ese "buen natural", singularmente esa religiosidad, constituya una excelente disposición para la aceptación de las verdades de la fe, lo

27. 2-2, 2, 9 ad 3.
28. Ob. cit., p. 66.
29. Ib., p. 600.
30. 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1.
31. Loc. cit.

consigna la mencionada encíclica y nadie lo pone en duda. Proporciona rectitud de juicio [32] y crea disposiciones favorables respecto a los problemas morales; algo parecidas al sentido del gusto respecto a los manjares [33].

b) *De la fe.* — Conviene tener presente —ya veremos que muchos teólogos no lo tienen— que la fe, aun muerta, constituye un hábito sobrenatural, con la inclinación consiguiente hacia su objeto propio. Su reflejo sicológico será un nuevo sentimiento, del que, como es natural, carecerán los infieles y los incrédulos. En virtud de ese sentimiento, el creyente juzga con acierto acerca de los misterios de la fe y está prevenido contra los errores opuestos a ella [34].

Recuérdese la forma de reaccionar el pueblo cristiano contra los errores de Arrio y de Nestorio antes de que fueran condenados respectivamente por los concilios de Nicea y de Efeso. Muy notable es también a este respecto la disposición sicológica de las masas aquí en España durante el siglo XVI, al sublevarse contra todo cuanto sabía a herejía.

Incluso en cuestiones por entonces disputadas entre los teólogos, como lo referente a la Inmmaculada Concepción de María, se situaban instintivamente en el ángulo de la verdad, en la forma clamorosa que todos conocemos. Prevalecía en todo ello, más bien que una convicción de la mente, un sentimiento profundamente arraigado en el fondo del alma.

Santo Tomás eleva esta experiencia elemental a la categoría de principio cuando escribe:

Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis [35].

De modo que, así como los hábitos naturales perfectivos crean una especie de segunda naturaleza en orden a entender la verdad y abrazar la virtud, así el hábito de la fe, *per modum naturae,* intuye por encima de la razón las verdades reveladas [36].

c) *Por la caridad.* — Si bien la fe, virtud intelectual, nos junta ya con Dios por el entendimiento, sólo la caridad informa a la fe y a la esperanza y nos une a Dios con todas las potencias [37].

Unirse el alma a Dios por el amor implica establecerse entre ambos una simpatía que hace a la criatura pensar, querer y sentir según Dios. Es lo que denomina el Angélico *compassio* y *connaturalitas* hacia las cosas divinas [38].

---

32. 2-2, 47, 15.
33. 2-2, 24, 2.
34. 3 *Sent.*, d. 23, q. 3, a. 3, sol. 2 ad 2.
35. *Quaest. Disp. De Veritate*, q. 14, a. 11 ad 2; 2, 1, 4 ad 3.
36. *In Boetium, De Trinit.*, q. 3, a. 1 ad 4.
37. 1-2, 68, 4 ad 3.
38. 2-2, 45, 2.

En lo humano, la mejor disposición para compenetrarse las inteligencias, las voluntades y los afectos es el amor. Los amantes se entienden y compenetran por una misteriosa telepatía, que los teólogos con Santo Tomás han llevado hasta las últimas consecuencias en el amor de caridad con que se aman entre sí Dios y los hombres.

Ni es para olvidado que con la caridad se derrama sobre los justos el Espíritu Santo, según aquello de San Pablo: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* (Rom. 5, 5). Unirse con El significará ser iluminado, dirigido, movido y alimentado con los tesoros de la gracia y los regalos de los siete dones [39].

Compárese este influjo del sentimiento en la iluminación de la mente y en las solicitudes a la voluntad con el sentimiento religioso de los modernistas [40] y con la intuición religiosa de los "novatores" denunciados en la *Humani generis* [41].

Donde la Teología tradicional coloca la acción del Espíritu Santo, éstos ponen confusas intuiciones y la acción de la voluntad, por naturaleza potencia ciega, en el discernimiento de la verdad especulativa o práctica.

d) *Por la acción de los dones del Espíritu Santo.* — Si bien los dones del Espíritu Santo se derraman sobre el alma con la gracia y los hábitos de las virtudes sobrenaturales, no se adquiere de momento sino una experiencia mediata —a través de la fe— acerca de Dios y de sus dones en el alma, sin que predomine en el ejercicio de las virtudes sobrenaturales el modo sobrehumano; lo que se considera propiamente reservado a la vida mística.

El constitutivo de la vida mística es la experiencia en cierto sentido inmediata de Dios. Se diferencia de la experiencia de los bienaventurados en que esta última es *simpliciter clara et immediata*, mientras que la de los místicos, ni es del todo clara, ni *simpliciter immediata* [42].

Desde el punto de mira de lo sicológico, que aquí particularmente nos interesa, "es místico cualquier hecho en el que el hombre se imagina tocar directa e inmediatamente a Dios, o sea, experimentar a Dios [43].

De tal suerte experimentan los místicos a Dios, que en esta sensación espiritual descubren marcadísimas analogías con la sensación corporal en general y con las restantes percepciones de los sentidos [44].

La pasividad viene a ser la nota característica de la vida mística. Más bien que discurrir, resolver y actuar ayudados por sus facultades, son movidos y conducidos por el Espíritu Santo.

---

39. 1-2, 68, 4 ad 3.
40. Enc. *Pascendi*, D. 2081.
41. Enc. *Humani generis*, ib. p. 574.
42. Vd. Carolus TRUHLAR, S. J., *De experientia mystica* (Romae, 1951), c. 1, aa. 2 y 3.
43. A. FONK, *Mystique*, en DFC, vol. 10, col. 2661.
44. VD. C. TRUHLAR, ob. cit. nn. 24-25.

Sobre las palabras del Apóstol, quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei (Rom. 8, 14), escribe el Angélico:

Homo spiritualis non solum instruitur a Spiritu Sancto quid agere debeat, sed etiam cor eius a Spiritu Sancto movetur... Illi enim agi dicuntur, qui quodam superiori instinctu moventur... Homo spiritualis non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter, sed ex instinctu Spiritu Sancti inclinatur ad aliquid agendum [45].

Muy parecido es a este respecto el lenguaje de San Juan de la Cruz [46]. Es muy de notar que, embelesando a los corifeos de la "teología nueva" la profunda realidad de los misterios cristianos, imposible de quedar adecuadamente recogida en fórmulas doctrinales, no la busquen en las experiencias de los místicos, para quienes Dios ha pasado a ser, de objeto especulativamente conocido, realidad inefablemente gustada, sino que más bien traten de poner reparos incluso a las fórmulas dogmáticas, teniéndolas por expresión aproximada, inexacta, e incluso, *partim vera et partim falsa*, de los divinos misterios.

Jamás se han sentido los místicos encadenados por las fórmulas doctrinales del Magisterio, cabiendo perfectamente dentro de ellas todos sus estados afectivos y todos los desbordamientos de sus sentimientos. Revelación elocuente de que esos sentimientos pertenecen a categoría muy distinta de los experimentados por los corifeos de la "teología nueva". Como que los unos los despierta el Espíritu Santo y los otros vienen inspirados por unas filosofías muy mal avenidas con la índole conceptual de la doctrina revelada.

II. EXAGERACIONES ACERCA DE LA FUNCION DEL SENTIMIENTO EN EL ACTO DE FE

1. Del protestantismo. — Dejadas a un lado las posibles o reales exageraciones entre católicos, nos ocuparemos exclusivamente de las que caen fuera o no se avienen muy bien con la ortodoxia.

Comienza por salirnos al paso el protestantismo con su feroz antintelectualismo. Lutero ha lanzado los más airados anatemas contra la razón, a la que considera —lo propio que a la voluntad— degenerada y pervertida por el pecado original.

Dico spiritualia non esse integra sed corrupta, imo per peccatum prorsus extincta... ita ut nihil ibi sit, quam intellectus depravatus et voluntas inimica et adversaria Dei, quae nihil cogitat quam ea quae contra Deum sunt... Quidquid est in voluntate nostra est malum; quidquid est in intellectu nostro est error [47].

45. *In c. 8 Epist. ad Rom.*
46. *Llama de amor viva,* canc. 3, v. 3, parr. 5-7.
47. *Werke,* ed. Weimar, t. XL, pp. 293 ss.

Al hablar contra la pobre razón humana llega a emplear su tan frecuente lenguaje tabernario, calificándola de *atrocissimus Dei hostis* [48] y otras lindezas parecidas.

Todo lo que niega o trata de arrebatar a la inteligencia se lo regalará al sentimiento. Lo supone de ordinario guiado e inspirado por el Espíritu Santo.

En los dos puntos fundamentales de la regla de fe y de la justificación, juega el sentimiento, frente a la inteligencia soterrada, papel decisivo.

La única regla de fe la constituye para el protestantismo la Escritura, expuesta e interpretada por el libre examen. Lo natural sería reconocer que dicho examen, concretado en juicios especulativos o prácticos, corresponde al entendimiento especulativo o práctico. No hay tal. Ninguno de los corifeos del protestantismo se lo asigna. Ya en 1518 escribía Lutero:

"Es absolutamente cierto que la Sagrada Escritura no puede ser entendida por el estudio de la inteligencia. Es necesario que desesperes completamente de tu propio examen y de la razón, para confiar únicamente en el influjo del Espíritu Santo" [49].

Según él, se da en cada creyente una gracia carismática que le permite, al margen y aun contra todo proceso cognoscitivo, interpretar la Escritura. "Su biblismo —dirá Cristiani— desemboca en el iluminismo" [50].

Lutero y Zwinglio invocarán esa inspiración del Espíritu Santo para interpretar cual conviene la Sagrada Escritura. Calvino la extenderá al sentimiento referente a la canonicidad de cada libro sagrado.

Se indigna este último ante cualquier intento por hacer intervenir a la Iglesia en esta cuestión de la canonicidad de los Libros sagrados. Ello equivaldría al hecho de acudir al testimonio ajeno para cerciorarse de si es de noche o de día; si un objeto es blanco o negro, o un manjar, dulce o amargo [51].

La evidencia de la Escritura es intrínseca a la misma, sin que sea posible confundirla con ningún otro libro. La sensación de esa evidencia se la comunica a cada creyente el Espíritu Santo [52].

No siempre se aferrará el protestantismo a estos radicalismos. En los 39 artículos redactados en 1562 se hará constar que son libros canónicos aquellos "cuya autoridad nunca haya sido puesta en tela de juicio por la Iglesia"; y que "para saber qué libros forman parte de la Biblia es necesario consultar a la tradición" [53].

---

48. Ib. ib., p. 365.
49. *Luthers Briefwechsel*, ed. Enders, t. 1, p. 142.
50. DTC, t. 6, col. 2042.
51. DTC, ib., col. 2045.
52. *Institutiones christianae*, cc. 7-9.
53. Art. 2.

Para Calvino y sus acérrimos seguidores será siempre verdad que el sentimiento revela tan claramente la canonicidad de los libros sagrados como la claridad del sol persuade de su existencia.

Sabido es que estas doctrinas acerca de la inspiración privada y la asistencia carismática individual del Espíritu Santo pervive hasta nuestros días en el protestantismo ortodoxo.

La justificación por la fe constituye otro de los artículos fundamentales de la doctrina protestante. Aquí también aparecen los reformados enemigos furibundos del intelectualismo católico, para entregarse desenfrenadamente. al sentimentalismo.

Para ellos —como para nosotros— no existe fundamentalmente otra justicia que la de Jesucristo. La divergencia surge cuando se trata de precisar la forma y modo en que llega esa justicia a convertirse en nuestra justicia, o a justificarnos.

Presupuesto que Jesucristo nos justifica fundamentalmente por la fe, y presupuesto también el sentido que la fe tiene en el dogma católico, es sabido que la fe no consiste formalmente para los protestantes en otra cosa que en creer que Jesucristo lo ha pagado todo a la divina justicia por nosotros, y en la firme confianza de que nos han sido aplicados los méritos o justicia de Jesucristo.

Parece que en la actualidad se vislumbran algunas esperanzas de inteligencia entre católicos y protestantes respecto a la estructura de la fe y sus funciones en nuestra justificación. Son ya muchos los protestantes para quienes creer significa "tener por verdadero el kerygma cristiano acerca del hecho de la muerte y resurrección de Jesucristo" [54].

Sabido es que Lutero llegó a su teoría de la fe fiducial a través de las horribles angustias por las que atravesó su espíritu entre 1515 y 1518, al no lograr sobreponerse a la tiranía de sus apetitos y buscar el modo de aquietar su conciencia conturbada.

Muy bien ha podido escribir el Padre Leonel Franca, S. J., acerca de esa enseñanza luterana:

"En la historia religiosa de la humanidad nos hallamos tal vez en presencia de una forma inédita de religión que ve, en la experiencia subjetiva de orden sentimental, la garantía de la propia autenticidad y el criterio supremo que juzga toda

54. Ultimamente ha tomado actualidad esta cuestión a propósito del *Prólogo* escrito por Karl BARTH para la obra *Rechtfertigung*, del sacerdote católico HANS KÜNG (Einsiedeln, 1957). Se han ocupado ampliamente de esa obra y de ese *Prólogo* numerosas revistas católicas y protestantes (Vd. *Justificación barthiana y justificación católica*, por el Padre José ALFARO, en "Gregorianum", 39 (1958) 757-769. En estas discusiones se ha precisado el amplio sentido de la frase *in spem erigitur*, del Tridentino (D. 798), pero se ha comprobado también el abismo que media entre ella y la fe fiducial protestante. Aunque BARTH revele alguna aproximación a la doctrina católica, el Padre Joaquín M. ALONSO, C. M. F., comprueba que su doctrina sobre la justificación es genuinamente protestante (Vd. "*¿Karl Barth un "cripto-católico?*", en "Revista Española de Teología", 17 (1957) 357-382.

la doctrina... La razón abdica en favor del sentimiento. Se extingue la luz y se desencadenan las fuerzas ciegas. Es el primer desliz, de la constancia de lo objetivo a la instabilidad de lo subjetivo" 55.

Esto es lo que viene a representar el protestantismo en la historia del cristianismo: la ruptura con la inteligencia, para entronizar en su lugar al sentimiento individual, único juez en materias religiosas y causa única de la mísera justificación posible para el hombre.

Nada extraño que de la gusanera doctrinal y moral del protestantismo hayan surgido las filosofías antintelectualistas que hasta el día de hoy sirven de valladar infranqueable en quienes las profesan para llegar a la humilde aceptación de las verdades reveladas.

2. Del racionalismo. — No me refiero aquí a los sistemas filosóficos que proclaman a la razón como única regla y autoridad en materia religiosa. Me refiero más bien al racionalismo protestante, o protestantismo liberal, que elimina del cristianismo todos los elementos doctrinales, morales, sacramentales y orgánicos trascendentes a la razón.

Fiel a la trayectoria trazada por los corifeos de la Reforma, el subjetivismo reemplaza al intelectualismo, y los sentimientos a las doctrinas reveladas.

Señalemos como hitos en el camino recorrido por el protestantismo racionalista hasta nuestros días a Lessing, Schleiermacher, Ritschl y Sabatier.

a) *Lessing* (1729-1781). — Muy lejos estuvieron los corifeos del protestantismo de imaginar que sus discípulos habían de desdeñar aquel Libro que para ellos contenía toda la divina revelación.

Influído Lessing por el racionalismo filosófico de su época y por la lectura de Reimarus, comienza por negar la divina inspiración de la Biblia.

A tan audaz negativa, se junta la de no admitir más inspiraciones divinas que las surgidas en la conciencia de cada creyente. Dios no habla, ni se ha dignado jamás hablar a los hombres. Son los hombres quienes sienten despertarse en su interior sentimientos piadosos, que registrados por la conciencia llegan a constituir para ella auténticas revelaciones.

No desechará todavía Lessing en absoluto la Biblia, pues le merece todos los respetos de un libro piadoso; pero distinguirá en ella la letra del espíritu; la teología, del sentimiento religioso. El alma de toda la vida religiosa quedará prendida de este último. De aquí su afirmación:

"Puesto que la verdadera religión se confunde con el sentimiento y no con la teología, débese conceder la primacía de honor a la piedad y no a la doctrina. De aquí surge una nueva concepción de todo el cristianismo: no consiste en un dogma sino en una vida; no en una creencia rígida e intolerante, sino en el movimiento generoso del alma hacia Dios. Este sentimiento es siempre perfectible, sin que pueda

55. *La crisis del mundo moderno* (Madrid, 1948) 66-69.

fijarse el cristianismo en fórmulas inmutables, sino que más bien debe reflejar las ondulaciones del sentimiento. Nada de biblismo ni de dogmática incrustados en el pasado, sino un jubiloso aliento de vida hacia formas cada vez más perfectas de una piedad surgida del fondo del alma" 56.

Lessing representa en la historia del protestantismo la ruptura total con la divina revelación, sea contenida en la Escritura, sea propuesta por la Iglesia.

Ya no se trata de constituir al sentimiento en juez supremo sobre materias de fe. Es creador y fuente de la misma revelación, que no tiene otro contenido ni expresión que la de él recibida.

b) *Schleiermacher* (1768-1834). — Sabatier se inclina ante él como ante "el Mesías de la nueva era". Su influjo en el protestantismo de todos los países, e incluso entre ciertos católicos, ha sido efectivamente muy decisivo.

El principio fundamental de su teología lo constituye la *experiencia religiosa*. Con esto tenemos ya desplazada la dogmática del terreno objetivo al subjetivo, y del orden histórico al sentimental.

La experiencia religiosa no recaerá sobre verdades divinamente reveladas, sino que surgirá del fondo del alma, como una exigencia de la naturaleza humana. En este orden de experiencias religiosas entran, por lo pronto, el sentimiento del pecado, la aspiración a un rescate, su realización por Cristo y el sentimiento de nuestra reconciliación con el cielo por su muerte.

Si todo esto se realizara en un plan sobrenatural, la distancia que separa a Schleiermacher de nuestro Credo podría aparecer a primera vista únicamente metodológica. Pero es el caso que ni ese sentimiento de culpabilidad está por encima de las actividades síquicas del hombre, ni ese Cristo deja de ser una persona humana, ni esa redención se verifica en el terreno objetivo de las realidades históricas sobrenaturales, ni esa reconciliación trasciende de la propia conciencia.

La Teología pierde para él la categoría de una ciencia del espíritu para quedar reducida a meras experiencias individuales. Según el mismo Schleiermacher, esa experiencia religiosa es la que reclama y crea los dogmas, en lugar de reconocerlos y acatarlos. El hombre llega a ser sujeto y artífice de la propia fe.

No hará falta comprobar la esencial diferencia entre esta experiencia religiosa y el conocimiento afectivo y *quasi* experimental que dejamos expuesto. Aquél, se verifica en el hombre elevado al orden sobrenatural; éste, en el hombre de la pura naturaleza; aquél, es efecto de los hábitos de la fe, de la caridad y de los dones del Espíritu Santo; éste, de las reclamaciones de nuestras propias facultades: aquél, recae sobre verdades divinamente reveladas y propuestas por el magisterio de la Iglesia; éste,

56. DTC, vol. 13, col. 857.

crea su verdad religiosa, elaborándola a favor del subjetivismo o idealismo evolucionista de cualquiera de las filosofías modernas.

Observemos de paso el entronque del método de la inmanencia y de las doctrinas del modernismo con estas teorías.

c) *A. Ritschl* (1823-1889). — Podría aparecer a primera vista que este protestante racionalista viene a ofrecernos una noción objetiva del cristianismo, por cuanto comienza por rechazar como ilusión toda intuición de las realidades divinas; calificando de ilusorio al subjetivismo religioso. Niega todo valor a la supuesta experiencia religiosa de Schleiermacher. No es ella la que nos ha de poner en contacto con Jesucristo, con su persona, con su vida. Los ensayos subjetivistas son anticientíficos, sin que haya otra teodicea posible que la asentada sobre la revelación.

Esa revelación está recogida en el Antiguo y Nuevo Testamento, no siendo el examen privado el último criterio de ella, sino el acuerdo real que aparece entre esos dos Testamentos. La Escritura se explica por sí misma.

Aquí cabría preguntar: si el último criterio de verdad en materia de revelación lo constituye el acuerdo entre los dos Testamentos, ¿qué es lo que añade la revelación de Jesucristo a la revelación mosaica?

Pero hay errores todavía mucho más graves. Según A. Ritschl, el Nuevo Testamento contiene elementos de origen rabínico, helénico, filónico, extraños a la revelación de Cristo. ¿Quién discernirá entre elemento revelado y elemento interpolado? La confrontación con el pensamiento de las primeras generaciones cristianas.

Según él, imaginándonos escuchar a Jesucristo, podemos adquirir la comprobación del valor práctico de sus palabras. Las que adquieran resonancia en nuestra conciencia, es decir, las que nuestro sentimiento nos revele auténticas, serán efectivamente de Jesucristo. Las que no encuentren dicha resonancia ni despierten piadosos sentimientos, hay que rechazarlas como espúreas.

Así es como queda convertido el sentimiento en árbitro supremo de la autenticidad de la Biblia que pasa a ser un libro sospechoso, en el que se mezcla la verdad con el error, la revelación con la impostura.

Intentando asentarse sobre terreno estrictamente objetivo, cae en el más fiero subjetivismo.

d) *Sabatier* (1839-1901). — Lazo de unión entre el luteranismo y el calvinismo, entre el protestantismo alemán y el francés, Sabatier aparece juntamente como el puente tendido entre el protestante liberal y el modernismo condenado por San Pío X.

Recoge el pensamiento de Schleiermacher, no descubriendo en la religión cristiana sino una creación de la conciencia humana al impulso de la propia indigencia y de la aspiración a elevarse sobre sí mismo.

Según él, toda religión se funda en una revelación. Sólo que, a imitación de Lessing, la reduce a las experiencias religiosas elaboradas por la

propia conciencia. Las religiones positivas suelen recoger toda la revelación en un libro, que para los cristianos es la Biblia.

Siguiendo también en esto las huellas de Lessing, Schleiermacher y Ritschl, aceptará los pasajes de la Biblia que ofrezcan algún valor moral, desechados aquellos otros carentes de "espíritu de vida".

Sabatier es un evolucionista radical. Explica por la evolución el contenido de los dogmas cristianos, de la jerarquía, de los relatos evangélicos milagrosos. El valor del cristianismo se cifra en representar la última etapa de la evolución religiosa de la humanidad; debiendo figurar, no obstante, dentro de las religiones naturales.

Su conclusión será que ninguna autoridad —libro, persona o institución— puede decidir cosa alguna en materia religiosa; quedando todo ello reservado "a la voz de la conciencia y del sentimiento"[57]. Aparece consiguientemente como un sentimentalista más. No reconoce otra autoridad o norma en materia religiosa que el sentimiento.

Es él quien preside la evolución a través de los siglos; sin que los libros, los hechos o las doctrinas religiosas encierren otros valores que los reconocidos por la conciencia a favor de las experiencias o sentimientos individuales.

Así es cómo quedan subordinados al sentimiento la autoridad de Dios que revela, de la Iglesia que propone la revelación y todo el conjunto de las verdades tenidas como reveladas. El escarnio inferido a la inteligencia queda bien manifiesto. Lo que comenzó por rebelión contra la Iglesia, continúa por rebelión contra Dios, para terminar en rebelión contra la razón humana.

3. De las modernas filosofias. — Bien se entenderá que no voy a detenerme en la exposición de sus doctrinas o puntualización de sus errores. Los supongo conocidos en sus líneas generales por todos los presentes.

Así que, me bastará comprobar constituye el común denominador de todas ellas, por el lado negativo, el antintelectualismo, siquiera tal como lo ha entendido la filosofía escolástica, y por el lado positivo, la inmoderada exaltación explícita o implícita, del sentimiento. Explícita, cuando abiertamente la proclaman; e implícita, cuando viene a ser él quien decide en última instancia acerca de los motivos de credibilidad e impulsa a la voluntad a la aceptación de los dogmas revelados.

Comprobémoslo brevemente a través de los fundadores de las escuelas más significadas.

a) *Descartes.* — Como precursor de estas filosofías debemos señalar a Descartes; el hombre que se jactaba de haber vuelto las espaldas a toda la tradición filosófica, con el fin de hallar por sí mismo toda la ciencia necesaria para la conveniente ordenación de la vida.

57. Ib. ib., col. 876.

La ruptura de Descartes con la filosofía tradicional consiste en suplantar el orden de la intencionalidad por el de la conciencia individual. Las ideas dejan de tener un fundamento objetivo para no tenerlo sino subjetivo. Ya no traen a nuestro mundo interior el mundo exterior: son meras construcciones elaboradas por nuestra mente.

El *cogito, ergo sum,* señala el principio y la directriz de nuestras actividades mentales. Las ideas son innatas en nuestra facultad cognoscitiva.

Necesitando extender el radio de acción al mundo exterior, estableció como principio básico la veracidad de todo aquello de lo que tenemos idea clara y distinta. La tenemos de nuestra finitud, de la infinidad de Dios, del mundo en que nos sentimos colocados.

La doctrina de Descartes abre en el orden filosófico un abismo parecido al abierto por la doctrina de Lutero en el orden religioso. El principio del libre examen constituye a cada creyente en juez inapelable de sus creencias y deberes. Las ideas innatas claras y distintas, elaboradas con abstracción de las realidades objetivas, constituídas en supremo criterio de verdad, abren el camino al subjetivismo kantiano, al idealismo y al escepticismo.

El camino trazado por Descartes, al romper con el orden del ser y negar la trascendencia de nuestros conocimientos, lo seguirán todas las filosofías modernas.

b) *Kant.* — Señalamos a Kant como el más señalado discípulo de Descartes en la doctrina referente a la intencionalidad, o esencial relación entre el objeto y el sujeto en nuestros conocimientos.

Para el filósofo de Koenigsberg los objetos o noumenos, son inaccesibles al conocimiento. Conocemos únicamente los fenómenos, en forma de representaciones sensibles o inteligibles de ellos.

Nuestra ciencia no será de las sustancias, que siempre permanecen envueltas en la noche del misterio, sino sobre sus representaciones aparentes.

En el orden especulativo, la *Crítica de la razón pura* respira el más absoluto escepticismo. En el orden de la vida, estudiado en la *Crítica de la razón práctica,* trata de elaborar una moral, una teodicea, una sociología y un arte. Para ello le basta proceder "como si" el alma fuera inmortal; "como si" Dios existiera; "como si" la convivencia humana estuviera sometida a ciertos principios fundamentales de equidad; "como si" la belleza pudiera ser realizada por nuestras actividades.

Obedeciendo todas estas actividades sicológicas a un sentimiento de indigencia moral, buscará Kant compaginar su agnosticismo especulativo con su dogmatismo moral. Con sólo aplicar esta moral a la religión, surgirá una teodicea sin base objetiva, por descontado; pero en la que el hombre se elaborará su revelación, su dogmática, sus mandamientos, su liturgia y su escatología.

Su fría especulación no permite a Kant señalar el lugar que en todo ese proceso cognoscitivo corresponde al sentimiento. Basta con que haya reducido toda la gnoseología a la fenomenología para que muy pronto haga su aparición el sentimentalismo de Schleiermacher, vitalizando esa fría religiosidad del imperativo categórico.

Por descontado que en esta filosofía no cabe una revelación de orden extrínseco, ni una preparación intelectual para aceptarla, ni una aceptación efectiva, fundada en la veracidad de Dios que revela. La filosofía de Kant es juntamente demoledora de toda la filosofía antigua y de toda religión revelada. Ningún kantiano consecuente con sus principios puede aceptar los dogmas de la religión cristiana.

c) *Hegel.* — Para señalar únicamente los hitos o piedras miliarias de las filosofías modernas, paso por alto las evoluciones del kantismo y los personajes más significativos que las representan, para fijar un momento la atención en Hegel.

El principio fundamental de su filosofía es que la ciencia no recae sobre realidades existentes fuera del hombre sino sobre las ideas que el mismo hombre se forma de ellas. Hegel es el padre y creador del idealismo transcendental. Según él, "todo lo racional es real y todo lo real es racional"; existiendo perfecta ecuación entre *esse* y *percipi.* Llega a ese realismo a través de una serie de tesis, antítesis y síntesis, que no es del caso intentar exponerlas. La lógica se funde con la metafísica, teniendo por asunto el ser abstracto o puramente inteligible, que por su lado real, es *Dios;* por su lado ideal, *lógica;* que se nos presenta sucesivamente, como *ente* (tesis, como *esencia* (antítesis), y como *concepto* propiamente dicho (síntesis) [58].

Como quiera que las ideas perviven en un constante *fieri,* "werden", o "devenir", el evolucionismo es la ley que preside a todos los conocimientos humanos.

Así que, en la filosofía de Hegel se junta el agnosticismo de Kant con el relativismo evolucionista; que en Marx pasa a ser evolución social y económica; en Croce, evolución biótica o vitalista, y en Kierkegaard, evolución existencialista, y en Dilthey, evolución historicista.

La genialidad de Hegel en la elaboración y aplicaciones de su sistema es reconocida por cuantos se han dedicado a estudiarlo con detención; bien que —como agudamente advierte Balmes— "la locura, por ser sublime, no deja de ser locura" [59].

Desde el punto de vista de la Teología, el idealismo transcendental y evolucionista de Hegel aparece en radical y manifiesta oposición con la índole intelectualista de la revelación cristiana y con los conceptos elementales utilizados para expresarla.

---

58. Vd. D. Domínguez, *Hist. de la Filosofía* (Santander, 1942), vol. II, n. 682.
59. *Filosofía Fundamental,* Lib. 1, n. 12.

De aquí el que deseche la *Humani generis* como por demás ingenuo el intento de expresar el dogma católico encuadrándolo dentro de las categorías del idealismo.

d) El inmanentismo. — La citada encíclica junta a la imposibilidad de expresar las verdades reveladas dentro de las categorías del idealismo, la imposibilidad de verificarlo dentro del inmanentismo.

El inmanentismo constituye un método apologético y una doctrina. Como método apologético, sea que quienes lo emplean estén imbuídos en la filosofía kantiana, sea que reconozcan es ella la que predomina hoy día en las esferas intelectuales, desdeñadas las pruebas objetivo-externas y objetivo-internas, no estudia sino las subjetivo-internas.

Ollé-Laprunne busca demostrar la verdad del cristianismo por el hecho de que responde perfectamente a nuestros más íntimos sentimientos intelectuales y morales.

Fonsegrive prueba esa misma verdad del cristianismo por su armonía con nuestras más profundas aspiraciones al bien y a la virtud.

Brunnetiere establece una comparación entre el cristianismo y las filosofías antiguas y modernas, para hacer resaltar la superioridad del cristianismo en orden a elevar nuestra vida moral y social.

Finalmente, Blondel, comparando en *L'Action* nuestros ideales y aspiraciones espirituales con nuestras conquistas efectivas, hace surgir automáticamente de la ruindad de nuestras conquistas en relación con la elevación de nuestros ideales el postulado de algo heterónomo, de una energía colocada por encima de nuestra naturaleza, que no podrá venirnos sino del cielo. No aparece Blondel suficientemente claro al tratar del postulado de este auxilio colocado por encima de la naturaleza, que puede admitirse si sólo se trata de una vaga e ineficaz aspiración, pero en manera alguna si se trata de una verdadera exigencia.

Lo que sí se echa de ver en este sistema es la derivación del kantismo y el hegelismo al terreno sentimental. Desdeñando el extrinsicismo de la revelación y su contenido doctrinal, surge de los íntimos sentimientos y de ellos recibe su contenido.

Con esto pasamos ya del inmanentismo como método apologético al inmanentismo como doctrina.

En esta doctrina se parte de la inmanencia vital en general para descender y aplicarla inmediatamente a la inmanencia religiosa.

Después de indicar la encíclica *Pascendi* que su parte negativa es el agnosticismo, y que de él procede, lo expone con las siguientes palabras:

Vitalis cuiuscumque phaenomeni, cuiusmodi religionem prima veluti motio ex indigentia quapiam seu impulsione est repetenda: primordia vero, si de vita pressius loquamur, ponenda sunt in motu quodam cordis, qui *sensus* dicitur. Eam ob rem, cum

religionis obiectum sit Deus, concludendum omnino est, fidem, quae initium est ac fundamentum cuiusvis religionis, in sensu quodam intimo collocari debere, qui ex indigentia divini oriatur[60].

Véase consiguientemente, cómo en la filosofía y en la teología de la inmanencia todo el cristianismo tiene su base en el sentimiento, y del sentimiento recibe cuanto en el orden doctrinal y moral encierra. La verdad deja de ser *adaequatio rei et intellectus* para pasar a ser *adaequatio realis mentis et vitae.*

También aquí tenemos profesado como primer principio negativo un antiintelectualismo incompatible con la preparación, aceptación y contenido de la doctrina revelada.

Dentro del inmanentismo doctrinal no caben ni el hecho de la divina revelación, tal como lo propone la Iglesia, ni el contenido de la misma, ni los motivos de credibilidad que hacen razonable su aceptación, ni la fe sobrenatural como hábito o como acto. El inmanentismo doctrinal es incompatible con la forma de proponer y aceptar las verdades reveladas. No cabe un estricto inmanentismo católico.

e) *El existencialismo.* — La *Humani generis* lo coloca en el mismo plano que el idealismo y el inmanentismo, como filosofía dentro de cuya categoría no cabe expresar convenientemente el dogma católico.

Ha sido la filosofía de moda durante estos últimos años, pudiéndola considerar ya en estos momentos como algo trasnochado. Al Padre Ismael Quiles le es dado preguntar: "*¿Qué nos deja el existencialismo?*", comprobando que "ha cerrado un ciclo filosófico, y no tiene más que dar al pensamiento filosófico contemporáneo" [61].

A estas filosofías que comienzan por renegar de las esencias, o quididad de las cosas, es difícil aprisionarlas con una definición, por cuanto cada autor comienza por definir la suya y entenderla a su manera, sin que pueda precisarse en la definición lo que es esencial y lo que es accidental.

En el intento de estudiar el existencialismo en sus teorías y en sus personajes, comienza por escribir Sabino Alonso Fueyo:

"El existencialismo discurre por varias vertientes —Kierkegaard, Jasper, Sartre, Marcel—, sin que podamos ofrecer una definición precisa y total. Son autores y doctrinas entre los cuales, no obstante cierta comunidad de pensamiento y espíritu, existen discrepancias radicales y extremas. Acontece algo así como en el idealismo, que al definirlo pensamos en Descartes, Berkeley, Hegel, Husserl..., con modalidades bien distintas dentro de la sinfonía idealista. Esto quiere decir que no existe exactamente una filosofía o escuela existencialista; que existen, en cambio, ciertos temas comunes a unos filósofos llamados existencialistas. Así, la preocupación por la aventura del hombre en el mundo; la prioridad de la existencia sobre la esencia; el acceso a las verdades fundamentales; el sondeo en los fondos y abismos del espíritu humano" [62].

60. D. 2074.
61. En "Razón y Fe", 159 (1956) 649.
62. *Existencialismo y existencialistas* (Valencia, 1949) 39-40.

Esa "comunidad de pensamiento" comprende por lo pronto la ruptura con el mundo de las esencias metafísicas, para quedarse únicamente con el de las existencias concretas.

La escolástica definió la esencia por *id per quod res est id quod est et a caeteris rebus discriminatur.* Los seres se componen de esencia y existencia. El conocimiento de ellos deberá abarcar el *an sit* y *quid sit;* si está colocado fuera de sus causas inmediatas y de la nada y cuál es su constitutivo metafísico.

El existencialismo, hijo legítimo del hegelismo —aunque renegando de él— rompe con el mundo de las esencias para quedarse con el de las existencias concretas (Dasein). No necesitará de conceptos abstractos para ponerse en contacto con ellas. Le bastarán las sensaciones y experiencias vitales. En ellas ahondará, a veces de modo genial. Pero como quiera que no pueden dar más de sí que la finitud esencial a las mismas, no descubrirá en el fondo de ellas sino un abismo de angustia. El hombre no es otra cosa que un "ser-para-morir". Incluso sorprenderán los existencialistas todo lo malo que hay en el hombre, sea como tendencia, sea como historia, naciendo de ahí el vivo sentimiento del pecado, sin posible redención ni penitencia.

Dejada a un lado esa angustia religiosa, tan característica del existencialismo —y que tan grotescas manifestaciones ha tenido en el existencialismo de suburbio o callejero—, lo que hace a nuestro propósito es su anticonceptualismo y consiguiente voluntarismo o sentimentalismo.

Los existencialistas se entregan desesperados a sus sentimientos de angustia para llegar muy pronto a ser juguetes de ellos.

Colocado el hombre entre sus aspiraciones irrealizables y su existencia dolorida, la vida viene a resultarle un absurdo, contra el que por necesidad tiene que sublevarse; pero del que le es de todo punto imposible liberarse.

Este absurdo lo ha llevado recientemente Alberto Camus a la novela "*Mythe de Sisphe*". Escribe sobre ella el Padre F. Delgado, S. J.:

> "Allí hay algunas páginas que hablan del "arte absurdo". No hay más que un absurdo para Camus en esa época: la vida misma. La misión del arte es transmitir ese absurdo de la vida, sin darle explicaciones ni interpretaciones que no puede tener" 63.

En ese absurdo y esa angustia se ha retorcido el existencialismo como consecuencia de renunciar a todo principio salvador y elevador, singularmente al cristianismo.

No se diga que se habla de un existencialismo cristiano y de existencialistas católicos, por ejemplo, Gabriel Marcel y Zubiri. Cabe lo haya

63. *Pensamiento y estilo de Albert Camus,* en "Razón y Fe", 157 (1958) 597.

si sólo se toma del existencialismo la angustia que nos atormenta a todos los creyentes, alejados de la suprema dicha que esperamos [64].

El existencialismo antintelectual, que desconoce las esencias para quedarse con la desnuda existencia concreta, aparece a todas luces incompatible con la fe cristiana.

Aun reconociendo en él algunas aportaciones provechosas —singularmente en su orientación y método— ha podido escribir el Padre Ismael Quiles:

"El existencialismo ha dejado tras sí un saldo negativo, porque ha desencadenado manifestaciones extremas de irracionalismo, de escepticismo y de ateísmo, que siempre significan descomposición en filosofía; y porque no ha resuelto los graves problemas filosóficos que justificaban su propia aparición" [65].

f) El historicismo. — Por referirse también a él, junto con las anteriores filosofías, la *Humani generis*, habremos de dedicarle una ligera referencia. Escribe Pío XII:

"Accedit falsus quidam "historicismus", qui solis humanae vitae eventibus inhaerens, cuiusvis veritatis legisque absolutae fundamenta subvertit, cum ad res philosophicas tum ad christiana etiam dogmata quod attinet [66].

Para el historicismo, como para el existencialismo, el hombre comienza por no tener una "naturaleza" o esencia que le sitúe en el campo de la historia. El hombre no tiene sino "historia", o encadenamiento de hechos, por cuya relación se le conoce mucho mejor que por una definición abstracta, comunicable a otros seres.

Así es cómo coinciden en lo fundamental —aun apareciendo en muchos puntos contrarias entre sí— la filosofía existencialista y la historicista. Como escribe el Padre Iturrioz, "el existencialismo es el punto inicial de una línea cuyo punto final es el historicismo" [67].

También se han realizado numerosos intentos para compaginar el historicismo con el catolicismo, aunque completamente en vano.

---

64. Conocido es el intento de presentar a SAN AGUSTÍN como a un precursor de nuestros existencialistas. Hay una diferencia esencial entre la angustia del Doctor de Hipona, suspirando por romper los barrotes que le sujetan a la cárcel terrena y la absurda angustia de estos existencialistas. Aquélla aparece henchida de fe, mientras que ésta se retuerce sobre el sepulcro de la primera de las virtudes teologales. Muy oportunamente escribe a este respecto el Padre Moisés M.ª CAMPELO, O. S. A.: "Entender la filosofía agustiniana al modo existencialista... es tergiversar el pensamiento y una ignorancia crasa de las enseñanzas de San Agustín. Agustín no es existencialista, al menos en el sentido que se le pretende llamar" (*Existencialismo "existencial" de San Agustín*, en "Religión y Cultura", 2 (1957) 115.

65. Art. y pág. citados.

66. AAS, 42 (1950) 562.

67. *Persona*, en "Razón y Fe", 157 (1958) 572.

"No cabe pensar que la Iglesia católica acepte el principio de la realidad como historia y el de la primacía del devenir sobre el ser, por lo que el contraste entre las dos teorías —la historicista y la tradicional católica— prosigue hoy más que nunca manifiesta, a pesar de todas las tentativas para paliarla" 68.

Para la Teología, en el mero hecho de rechazar las esencias de las cosas y la verdad objetiva, cae de lleno fuera del dogma católico, para situarse en ese otro mundo de los sentimientos del que nos venimos ocupando.

4. Del modernismo. — Saliendo ya fuera de las filosofías modernas, a las que alude la *Humani generis,* para pasar a las tendencias teológicas que han colocado al sentimiento sobre un entendimiento en la preparación, aceptación y vivencia de las verdades reveladas, no podemos omitir una ligera referencia al modernismo, que nos permitirá conocer mejor ciertas tendencias de la "teología nueva" y del seudomisticismo.

Para el modernismo, el sentimieno religioso —no lo confundamos con el sentido religioso— lo es todo. El sustituye al hábito de la fe; de él surge la divina revelación; en él nos fundamos para aceptarla, y a favor de él cabe dar satisfacción a todas nuestras aspiraciones religiosas.

Todo esto y mucho más afirma de él la encíclica *Pascendi,* casi siempre recogiendo las propias palabras de los corifeos del modernismo.

Ante todo, los fundamentos de la religión:

Primordia (religionis) ponenda sunt in motu quodam cordis, qui *sensus* dicitur. Eam ob rem, cum religionis obiectum sit Deus, concludendum omnino est, fidem, quae initium est ac fundamentum cuiusvis religionis, in sensu quodam intimo collocari debere, quae ex indigentia divini oriatur 69.

Esa indigencia se experimenta más bien en la subconciencia que en la misma conciencia.

Todo cuanto según la doctrina católica realiza la fe en orden a unirnos con Dios lo realiza aquí el sentimiento; por cuanto

hic sensus divinam ipsam *realitatem,* tum tanquam obiectum, tum tanquam sui causam intimam, in se implicatam habet atque hominem quodammodo cum Deo coniungit. Est porro hic sensus, quem modernistae *fidei* nomine appellant, estque illis religionis initium 70.

Así como coloca en el sentimiento el principio y la base de toda la religión revelada, a él también hay que concederle, por encima de cualquiera otra especulación conceptual, el poder de explicarla.

Sabido es que en las doctrinas modernistas surge de este sentimiento religioso una auténtica experiencia religiosa, para ellos de valor decisivo.

---

68. G. Martini, *Cattolicismo e storicismo* (Napoli, 1950).
69. D. 2074.
70. D. 2074.

Veram ponunt experientiam eamque rationali qualibet experientia praestantiorem: quam si quis, ut rationalistae, inficiatur, inde fieri affirmant, quod nolit is in eis se ipse constituere moralibus adiunctis, quae ad experientiam gignendam requirantur. Haec porro experientia, cum quis illam fuerit assecutus, proprie vereque credentem efficit [71].

Bien se entenderá por lo dicho, con cuánta razón afirma San Pío X:

Nemo mirabitur, si illud definimus, ut omnium haereseon collectum. Certe si quis hoc proposuerit, omnium, quotquot fuerunt circa fidem errores, succum veluti ac sanguinem in unum conferre, rem nunquam plenius perfecisset, quam modernistae perfecerunt [72].

Un poco más abajo añadirá que en virtud del agnosticismo profesado por el modernismo, *ex parte intellectus omnis ad Deum via praecluditur homini, dum aptior sterni putatur ex parte cuiusdam animi sensus et actionis* [73].

Imposible llegar a mayor exaltación del sentimiento religioso, y juntamente a mayor desdén por cuanto se relaciona con la fe y la revelación, tal y como la ha entendido y definido la Iglesia. El sentimiento es quien impulsa a la aceptación de las verdades reveladas: él es quien hace surgir de sí mismo la revelación, y él finalmente quien, mediante la evolución, llega a elaborar las formas de religión más perfectas, concretamente la cristiana.

Como afirmamos del humanismo ateo que al deificar al hombre constituyéndolo en supremo valor trascendente elimina a Dios, lo propio podemos afirmar del modernismo: que al constituir en supremo valor el sentimiento, niega todo el cristianismo.

5. De la "teología nueva". — Recordemos que la *Humani generis* registra una acusación y un intento de la "teología nueva": la acusación de exagerado intelectualismo contra la Teología tradicional, y el intento de esclarecer mejor que ella nuestros dogmas, echando mano de la voluntad y el sentimiento.

Ahí está el origen de los desvaríos en que incurre. Vamos a recoger esa acusación, para desvanecerla, y ese intento, para comprobar su desacierto.

a) La acusación de conceptualismo exagerado. — Convienen todos los partidarios de la "teología nueva" en rechazar que los dogmas deban esclarecerse echando mano de la metafísica —a todas luces inadecuada para este cometido— y a base de la filosofía y la teología tradicionales, excesivamente intelectualistas. El Padre Xiberta lo va comprobando sobre abundantes textos de las figuras más representativas: Chenu, Charlier, Soiron, Koepgen, Danielou, Bouillard, De Lubac, Fessard, von Balthasar [74].

71. D. 2081.
72. D. 2105.
73. D. 2106.
74. *Introductio in Sacram Theologiam* (Madrid, 1949) 92-120.

Late en todas estas reconvenciones contra la Teología tradicional el ansia por verla romper con los principios fundamentales y método de la filosofía escolástica, para embarcarse en la nave de las filosofías modernas, todas ellas de signo kantiano. No hay razón para dejar lo verdadero por lo falso; lo seguro por lo inseguro; lo tradicional por lo fluctuante. Muy oportunamente escribe el Padre Boyer:

"Estos principios de la filosofía escolástica son valederos para todos los tiempos. Cabe sin duda ilustrarlos mejor con el tiempo, formularlos con mayor fortuna, utilizarlos para la solución de nuevos problemas. Pero no cabe duda que constituyen la roca inexpugnable que desafía todas las tempestades. Los cristianos juzgan las filosofías nuevas a la luz de los principios de la filosofía eterna *(philosophia perennis)*. Ni la filosofía cristiana ni los teólogos tienen por qué subir sucesivamente a bordo de todos los navíos que cruzan bajo los más diversos pabellones. Los teólogos deben examinarlo todo para retener lo verdadero" 75.

Desdeñar la filosofía y la teología tradicionales para lanzarse a crear una "teología nueva", al brazo de las modernas filosofías, constituirá siempre cuando menos una aventura por demás peligrosa.

b) El intento de suplir con los recursos de la voluntad y en sentimiento los fallos del entendimiento. — La *Humani generis* reconoce en la voluntad y en el sentimiento la ayuda a la razón que dejamos apuntada; pero desecha de plano el que puedan suplantar a ella o ejercer siquiera parcialmente sus funciones exclusivas.

Dejamos apuntados los principios sobre los cuales asientan los partidarios de la "teología nueva" este arracionalismo. Fundándose en principios verdaderos deducen consecuencias enteramente falsas o arbitrarias.

Las premisas verdaderas vienen a ser.

1) El conocimiento de Dios y de los divinos misterios en la presente vida es puramente analógico.

2) Las fórmulas dogmáticas del magisterio eclesiástico no recogen adecuadamente las divinas realidades.

3) Los datos revelados trascienden los alcances de nuestra razón.

4) La vida divina no tanto se nos comunica como una doctrina cuanto como un principio de vida.

5) Esa vida la recogemos más bien que como iluminación de la mente como profundo sentimiento.

6) La penetración de los divinos misterios se alcanza mejor por la vía de la voluntad y del sentimiento que por la de la razón.

7) En la vida cristiana es mucho más excelente el conocimiento afectivo que el especulativo.

Todos estos y otros parecidos principios son muy verdaderos. Sólo que no se sigue de ellos —según esclareceremos en la tercera parte— que

75. *Les leçons de l'encyclique "Humani generis"*, en "Gregorianum", 31 (1950) 535-536.

la voluntad y el sentimiento puedan desplazar al entendimiento en sus funciones específicas cuando se trata de conocer las verdades reveladas o de penetrar en ellas con el estudio teológico.

De que la comunicación de la vida divina sea en nosotros un inefable don de Dios no cabe deducir —como quiere Charlier— que las fórmulas doctrinales con las que se expresa dicha realidad sean inadecuadas o inexactas [76].

¿Y qué decir de la distinción de Lubac entre iluminación subjetiva y revelación objetiva, para colocar a la primera por encima de la segunda?

Nos encontramos ya aquí en pleno iluminismo. Esa iluminación subjetiva colocada por encima de la revelación objetiva abre la puerta a todos los delirios de la mente, al relativismo denunciado por la *Humani generis* y a la emancipación del magisterio de la Iglesia.

Se ha denominado a estas tendencias "falso misticismo", por lo que no estará de más indicar su diferencia sustancial del auténtico misticismo cristiano.

Convienen ambos en reconocer que la esencia de Dios es inaccesible durante la vida presente. Lo conocemos muy imperfectamente con la luz de la razón, y algo más perfectamente a favor de la luz de la fe. Ese conocimiento por la fe es todavía oscuro y con celajes.

Aquí surge la cuestión: su perfeccionamiento ¿habrá de ser al margen de la doctrina revelada, tal como nos viene propuesta por la Iglesia, o dentro de ella?

Hemos visto a estos teólogos sosteniendo que al margen de ella, por adolecer el magisterio de la Iglesia de todas las limitaciones inherentes a la temporalidad y deficiencias de nuestros conceptos y lenguaje.

Los místicos, en cambio, experimentada la imperfección de nuestras facultades, de nuestros conceptos y de nuestro lenguaje, se elevan, o son elevados, sobre ella, adorando y gustando a Dios en pura fe. La imperfección la descubren en las propias facultades y conceptos, no en la proposición de las verdades reveladas. La suma perfección posible en la vida presente se cifrará en prescindir de todo discurso, para no pensar, ni querer, ni sentir sino en pura fe [77].

No es consiguientemente al margen de la doctrina revelada propuesta por el magisterio como se penetra por vía intelectiva o afectiva en los divinos misterios, sino ayudándose de ella.

Parece no se dan cuenta estos teólogos de la índole doctrinal y objetiva de la divina revelación. Cuando Dios se comunica con los hombres se adapta a su capacidad, según vemos en el Evangelio lo hacía Jesucristo; emplea su lenguaje; utiliza sus conceptos; por lo que, como observa el Padre Ribaldi, S. J.,

---

76. *Essai sur le probleme theologique* (Thuillers, 1938).
77. Vd. San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo,* cap. 1-4.

"parece superfluo indicar que un pensamiento o una palabra humana no pueden expresar ni adecuada ni unívocamente la inteligencia del Ser divino; pero acaso sea conveniente recordar que la posibilidad del diálogo entre Dios que habla y el hombre que escucha, reclama el encuentro entre la mente divina y la humana sobre un plano común, o sea, sobre nociones comunes" [78].

Las fórmulas dogmáticas serán perfectibles, pero no cabe afirmar que sean inexactas o aproximativas, y mucho menos, *partim verae, partim falsae.*

A tales atrevimientos se llega cuando se rompe con el sólido intelectualismo escolástico, o cuando, bajo el influjo de filosofías subjetivistas o idealistas, se comienza por entregar a la voluntad o al sentimiento el cetro que de derecho corresponde a la inteligencia.

Agradezcamos en medio de todo a la "teología nueva" el que nos haya obligado a estudiar con nuevo afán lo que la voluntad y el sentimiento ayudan a la penetración de los dogmas revelados; reconociendo juntamente que el afán de estudiar la problemática de la fe desde la perspectiva del subjetivismo, el idealismo, el existencialismo o el historicismo conduce a los excesos denunciados y condenados por la *Humani generis.*

III. PRECISIONES QUE MIDEN EL ALCANCE DEL SENTIMIENTO EN EL ACTO DE FE

Puesto que existen dos vías para llegar al conocimiento de Dios y consiguientemente al acto de fe, vamos a medir el alcance de cada una de ellas, precisando las respectivas ventajas, para llegar a la comprobación de que ambas convergen en el conocimiento estrictamente teológico.

1. VENTAJAS DEL CONOCIMIENTO AFECTIVO. — Comencemos enumerando estas tres ventajas del conocimiento afectivo sobre el intelectivo: *a*) El principio de donde procede; *b*) La forma en que abarca a su objeto; *c*) Los efectos que produce.

a) *El principio de donde procede.* — Comparados entre sí el conocimiento especulativo y el conocimiento afectivo o por connaturalidad, descubrimos notables ventajas en este segundo [79].

Por lo pronto, el principio de donde procede son los hábitos sobrenaturales.

Ya cualquier hábito natural coloca a su poseedor en condiciones muy ventajosas para entender en la materia o virtud sobre que recae. Constituye como una segunda naturaleza y proporciona como un nuevo sentido, en cuya virtud ya no se necesita percibir los objetos por juicio o raciocinio, puesto que se perciben por experiencia inmediata.

78. En "Gregorianum", 33 (1952) 61.
79. Vd. Santo Tomás, Summ., 2-2, 45, 1 ad 2; 3 ad 1.

Se establece una corriente de simpatía entre el sujeto y el objeto que permite una asimilación subjetiva espontánea, connatural y agradable. Comparado este conocimiento con el meramente cerebral o científico, gozará siempre de numerosas ventajas.

Suben de punto esas ventajas cuando se trata de hábitos sobrenaturales o infusos. Comienza por verificarse la infusión de estos hábitos por una presencia de inhabitación trinitaria. Las tres divinas personas, presentes sustancialmente en el alma justa, lo están de manera estática y dinámica, como creadoras de vida sobrenatural y como primer motor de operaciones sobrenaturales.

Esa presencia santificadora infunde los hábitos de las virtudes sobrenaturales y de los dones del Espíritu Santo.

El objeto sobre el que recaen las actividades sobrenaturales de las potencias no está en ellas de manera sólo intencional, sino también sustancial y realísima. Esa realidad sobrenatural influye sobre ellas y provoca sus actividades; que no tanto serán reflexivas y discursivas cuanto intuitivas y afectivas.

Dios no necesita de nuestras facultades para comunicarse a nuestra alma; pudiendo acusar su divina presencia y su acción santificadora por misteriosas sensaciones y consolaciones. Dejemos a un lado la cuestión de si esa experiencia es mediata, en algún sentido inmediata o efectivamente inmediata. Lo que nos importa hacer constar es que esa experiencia de las cosas divinas excede a cuanto acerca de ellas puede alcanzar la mera especulación teológica. Ya hemos visto que los místicos suelen denominar a esta manera de percibir las realidades divinas "sensación espiritual", por guardar marcadas analogías con la sensación corporal.

Santa Teresa afirmará que el alma no puede dudar de que las tres divinas personas están presentes en ella, por cuanto "se experimenta lo que dice San Juan, que haría morada en el alma, esto no sólo por gracia, sino porque quiere dar a sentir esta presencia" [80].

No hay especulación o estudio que pueda compararse a esta viva sensación de la divina presencia. Por aquí se comprueba que este conocimiento afectuoso y sentimental está muy por encima del intelectual o quiditativo respecto al principio de donde procede, que son los hábitos sobrenaturales de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo.

b) *La forma en que abarca su objeto.* — También es superior el conocimiento experimental o afectivo por la forma en que abarca su objeto.

Ni el conocimiento teológico ni el conocimiento por connaturalidad recaen inmediatamente sobre el mismo Dios, sino sobre las verdades de la fe, contenidas en el sagrado depósito de la revelación.

Porque ni el hábito de la ciencia teológica, ni el hábito de la fe, ni siquiera la experiencia mística tienen más campo de actividades que los

80. *Relaciones*, VI.

datos revelados, el sagrado depósito de la fe no puede recibir aumento. Los infinitos misterios encerrados en la vida divina que Dios no ha tenido a bien revelarnos serán hasta que los contemplemos en el cielo tesoro perpetuamente sellado.

Los recursos subjetivos del teólogo para penetrar esos misterios no podrán ser otros que el *lumen rationis.* Con ella tratará de ilustrar lo claramente revelado; de aclarar lo oscuro y de penetrar hasta las entrañas de esos datos, buscando el sentido pleno de ellos.

Los recursos subjetivos proporcionados por la fe, en cambio, la caridad y los dones del Espíritu Santo, comienzan por convertir esos datos de la fe en vitalidades, sentimientos íntimos, misteriosas impresiones, realidades experimentadas.

El proceso teológico cognoscitivo resulta siempre laborioso; sea atendamos a las realidades divinas sobre las que recae; sea miremos a la formulación de esos datos revelados; sea consideremos la flaqueza de la razón humana y los peligros que por todas partes la acechan.

En cambio, el proceso cognoscitivo por connaturalidad se desarrolla fuera de esas abstracciones y penosas elaboraciones.

El Padre García Miralles, O. P., apunta como propiedades del conocimiento por connaturalidad el ser *concreto, experimental, intuitivo* y *sin imágenes* [81].

También, por tanto, esa forma de ponerse en contacto y abarcar su objeto el conocimiento afectivo lo eleva en categoría y dignidad sobre el conocimiento quiditativo.

c) *Los efectos que produce.* — Partimos de la suposición de que el saber teológico está ordenado a producir en cuantos lo cultivan muy saludables efectos.

La Teología no es una ciencia meramente especulativa, encaminada al perfeccionamiento intelectual, sino eminentemente práctica, o dirigida al perfeccionamiento integral del hombre. Y esto en su doble finalidad, o *finis operis y finis operantis.* De aquí deducirá el Padre Sauras, O. P., que la Teología

"no debe estudiarse para saber dar razón de la fe a quien la pida, o para saber dársela a sí mismo, sino también para, cumpliendo sus exigencias íntimas, perfeccionarse sobrenaturalmente" [82].

Presupuesto que todo conocimiento teológico perfecciona sobrenaturalmente el entendimiento y la voluntad, no necesitaremos detenernos mucho para comprobar que el conocimiento por connaturalidad aventaja al meramente especulativo por razón de los efectos que produce.

---

81. *El conocimento por connaturalidad en Teología,* en "XI Semana Española de Teología" (Madrid, 1952) 376-377.

82. *La Teología como ciencia,* en "Ciencia Tomista", 66 (1943) 332.

Por ser un conocimiento vital, sobrenatural en su causa —y a veces también en el modo— está necesariamente ordenado al perfeccionamiento de toda la vida sobrenatural.

Téngase presente que, si bien cabe algún conocimiento por connaturalidad en quienes poseen el hábito de la fe sin la caridad, el pleno despliegue del mismo tiene su causa inmediata en la vida de la gracia y de los dones del Espíritu Santo. Constituye una sabiduría celestial, por lo que sólo puede radicar en el don de sabiduría. Así lo hace constar expresamente el Angélico [83].

Siendo el objeto propio de la voluntad el bien, todos cuantos conocimientos alientan los dones del Espíritu Santo habrán de llevar el sello de la bondad. Entrañan en su misma esencia un aspecto práctico. Los juicios por connaturalidad recaen siempre sobre actos virtuosos.

Si es verdad que las almas buenas, singularmente las almas místicas, se expresan frecuentemente con una elevación que admira a los teólogos más esclarecidos, no lo es menos que cuando se trata de dirigir su vida hacia Dios revelan poseer una delicadeza de sentimientos que tiene mucho de prodigiosa. El amor presta alas a la inteligencia, y la inteligencia introduce hasta los más profundos secretos del amor.

Aparece muy claro por cuanto dejamos expuesto que las mayores ventajas obtenidas por el conocimiento por connaturalidad se cifran en que es un conocimiento producido por la caridad y ordenado a intensificarla.

Por aquí se verá la injusticia con que la "teología nueva" achaca a la Teología tradicional el desdeñar las funciones del sentimiento en el proceso del acto de fe, cuando no solamente reconoce el conocimiento afectivo, sino que descubre en él las notables ventajas sobre el conocimiento especulativo que dejamos apuntadas.

2. Ventajas respectivas del conocimiento especulativo. — Sólo que, al apuntar esa ventaja del sentimiento o conocimiento *per affectionem* no debemos silenciar o impugnar —como lo hacen esos novadores— las respectivas ventajas de que goza el conocimiento quiditativo.

Nos contentaremos con enumerar las tres siguientes: Es *a*) Más perfecto; *b*) Más seguro; *c*) El único estrictamente científico.

a) *Más perfecto.* — Bien se entenderá que nos referimos aquí a la mayor perfección cognoscitiva, o como objeto de la ciencia teológica.

El conocimiento afectivo comienza por no ser un conocimiento racional, bien que en manera alguna sea tampoco irracional. Es meramente arracional. Entra en la categoría de los sentimientos o afectos, ni más ni menos que el dolor o la alegría.

Sabemos su existencia; medimos su intensidad; pero cuando tratamos de expresarlo, comprobamos que es del todo imposible. Nadie alcanza a expresar con precisión los sentimientos íntimos.

83. 2-2, 8, 6.

Lo que hemos afirmado respecto al conocimiento por connaturalidad, que es concreto, experimental, intuitivo, sin imágenes, hace que escape a las categorías de nuestros conocimientos quiditativos.

El Padre Marín Sola echa de menos en este conocimiento otro importante elemento: el de la comparación con otros conocimientos. De aquí el que escriba:

"Los objetos para ser bien y debidamente apreciados, necesitan con frecuencia ser comparados con otros, pues nuestro conocimiento, a diferencia del de los ángeles, tiene mucha más cantidad de relativo y comparativo, que de absoluto e intuitivo. El que no hace estudios diversos y comparados, el que se limita a un solo orden de ideas y mucho más a un solo objeto, el especialista, en una palabra, corre peligro de estrechez y miopía de juicio, de exclusivismo de apreciación, de despreciar y aun de no ver lo que no le interesa como si no fuese lo único que tiene valor, que es digno de atención. De especialista a miope o visionario no hay con frecuencia más que un paso, como la experiencia lo muestra demasiado. Por algo se representa al amor con una venda en los ojos [84].

Elevemos todo cuanto queramos el amor sobrenatural sobre el amor natural. Siempre quedará sin ese elemento de estudio que es la comparación con otros objetos distintos de aquellos sobre los cuales recaen sus actividades.

b) *Más seguro.* — El conocimiento objetivo es también más seguro que el conocimiento afectivo. La razón es obvia. Este último tiene su manifestación sicológica en manifestaciones vagas, emociones más o menos vivas y en una misteriosa atracción hacia las cosas divinas. Todo ello necesita el control de la razón, que precise y explique esas impresiones.

Además, que el origen de esos sentimientos puede ser muy vario: la disposición natural, la fantasía, estados patológicos, la gracia divina o los dones del Espíritu Santo. La determinación de ese origen, el concretar esas impresiones, ya no pertenece al mismo sentimiento; que no es sino un mero estado de ánimo, sino que debe ser obra del entendimiento discursivo. Abandonarse al sentimiento equivale a perder el timon del espíritu.

La historia está llena de ilusos, histéricos, desequilibrados, exaltados, sicópatas, alumbrados... que han propalado como revelaciones del cielo groseras aberraciones.

Si en algún caso cabría aceptar las impresiones recibidas por vía afectiva sería en el de los místicos, en quienes las mociones del Espíritu Santo aparecen modalmente sobrehumanas. Se da el caso, sin embargo, de que los más desconfiados de sus luces son ellos mismos. Siempre han reclamado venga un director espiritual que les cerciore acerca de lo que ven, de lo que sienten o experimentan sobre las cosas divinas.

Afirmemos con toda resolución que al conocimiento por connaturalidad le falta la seguridad en su misma base. No basta con que esas experien-

84. Obra y edición citadas, p. 396.

cias pongan al alma en contacto con los misterios revelados. Hace falta que ese contacto se traduzca en conceptos objetivos. Nuestro juicio acerca de las experiencias espirituales recaerá sobre esas traducciones al lenguaje corriente o científico.

Sustituir los motivos de credibilidad o los principios determinantes del entregamiento al Señor por experiencias propias o ajenas —fuera del caso especialísimo a que en la primera parte nos hemos referido— no será prudente ni científico; constituyendo más bien tamaña suplantación un despropósito.

c) *El único estrictamente científico.* — Añadamos que el conocimiento objetivo es el único propiamente científico.

Es cierto que entre las divisiones de la Teología solemos registrar la "mística", en contraposición de la "especulativa".

Esta división corresponde a la doble vía del conocimiento por connaturalidad y quiditativo. A su vez dividimos la teología mística en "personal" e "impersonal", según la posea el mismo que ha recibido ese conocimiento por vía afectiva o la cultive otro sobre experiencias ajenas.

Ya dejamos indicado que la Teología mística o personal es superior a la especulativa por diversas razones; singularmente por razón del medio o instrumento de que se sirve para captar su objeto propio. Consignará el Angélico que ese medio es, *sapientia quae est donum Spiritus Sancti;* mientras que en la especulativa no es sino, *virtus adquisita... studio humano* [85].

De aquí toman fundamento el sentimentalismo y el falso misticismo para ensalzar a la Teología mística personal, intentando nada menos que constituirla en guía y señora de la Teología especulativa.

Digamos, por lo pronto, que la Teología mística deducida de experiencias ajenas no constituye sino una parte de la Teología especulativa, por cuanto el fundamento principal en la una y en la otra es el mismo: los datos de la revelación, ilustrados en el primer caso por las experiencias de los místicos, y en el segundo, por los diversos recursos empleados en las escuelas.

En cuanto a la Teología mística personal, no es ciencia en el sentido estricto y tradicional de la palabra. Le falta la objetividad imprescindible para el caso.

La Teología puede fundar sus conclusiones sobre dos, o siquiera sobre una premisa de fe. Lo que no puede faltar es una coordinación lógica entre esas proposiciones verificada por la razón, que es quien prepara la conclusión teológica.

En la Teología mística experimental se echa de menos todo este proceso cognoscitivo. Es mera impresión, sentimiento, o, como prefiere denominarlo Santo Tomás, *conocimiento por connaturalidad* o *afectivo.*

---

85. 2-2, 45, 1 ad 2.

Se percibe el dato revelado con mayor claridad, se lo siente con una viveza misteriosa, se goza el ánimo en él, incluso se descubren otras muchas verdades contenidas en el mismo; pero falta el proceso discursivo que prepara la conclusión teológica.

La luz con que se contempla la verdad revelada será mucho más brillante que en la especulación teológica; el gozo que produce, incomparablemente más intenso; pero las deducciones, totalmente nulas. Es que ni al sentimiento, ni al corazón, ni a la vida en cuanto tal, les corresponde juzgar. Eso es función exclusiva del entendimiento, sin cuyos juicios no hay ciencia posible.

El teólogo especulativo, conocedor de la realidad de las experiencias cristianas, singularmente místicas, hará bien en contar con las luces que acompañan a esas experiencias; bien que sin someterse ciegamente a ellas, antes procurando confrontarlas con sus conclusiones objetivas, por ver si acaso pueden ayudarle a afianzarlas, ampliarlas o mejorarlas.

Muy oportunamente escribe el Padre Xiberta:

Nostra experientia, qua experientia et qua nostra, nullatenus habenda est tanquam veritatis criterium, quinimmo ipsa experientia iudicanda est per doctrinam revelatam 86.

De aquí el que no se aduzcan en nuestras escuelas para probar las tesis propuestas testimonios de contemplativos, y el que tampoco los Papas y los Concilios recojan como argumentos de la tradición o del sentir de la Iglesia las experiencias de los místicos, aunque estén canonizados. Su íntimo contacto con la realidad revelada, recogida en las fuentes de la revelación, no alcanza a elaborar pruebas tan expresivas como las empleadas por los teólogos especulativos o por el magisterio de la Iglesia.

Escudarse en ese contacto con la realidad revelada, obtenida por los hábitos de la fe, de la caridad o de los dones del Espíritu Santo, para desdeñar las fórmulas dogmáticas, que sólo inadecuadamente las recogen, o la autoridad de los teólogos especulativos, que han intentado precisarla o esclarecerla, equivale a lanzarse por la pendiente de un iluminismo por demás peligroso.

Lo imperfecto puede perfeccionarse; lo inadecuado cabe más o menos adecuarse. Lo que no cabe es desdeñar lo imperfecto o inadecuado sin otra razón que la de serlo, cuando no se dispone de algo que lo aventaje. Es lo que defienden los patrocinadores de la "teología nueva", y en lo que se cifra su principal desvarío.

3. CONVERGENCIA DE LAS DOS VÍAS EN EL CONOCIMIENTO TEOLÓGICO. — Terminemos comprobando que ambas vías de conocimiento de Dios y de las cosas divinas convergen en la ciencia teológica.

86. Obra citada, p. 118.

Cuando afirmamos que el conocimiento por connaturalidad es consecuencia de los hábitos sobrenaturales de la fe, la caridad y los dones del Espíritu Santo, así como que el conocimiento teológico lo es de la razón humana aplicada al estudio de la revelación, parece que indicamos dos vías en dirección contraria, o cuando más, paralelas. No es eso, sin embargo, lo que realmente acontece.

Es verdad que el objeto de la Teología es sobrenatural, y el medio de adquirirlo, natural; cifrado en el esfuerzo de la razón humana. Pero no hay que olvidar que esa razón necesita estar iluminada por la fe. De modo que en realidad, el teólogo estudia los divinos misterios a favor de dos luces, o mejor todavía, de dos hábitos: el hábito natural de la ciencia teológica y el hábito sobrenatural de la fe.

Ahora bien; según la doctrina del Angélico,

> lumen fidei est quasi sigillatio quaedam Primae Veritatis. Unde hoc lumen sufficit ad iudicandum. Hic tamen habitus non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis [87].

Esta es la gran suerte del teólogo: tener un doble hábito para poder juzgar convenientemente de las verdades reveladas: el hábito de la ciencia teológica y el hábito de la fe: el uno, moviéndole *per viam intellectus,* y el otro, moviéndole *per viam voluntatis.* Estos dos hábitos convergen en la misma persona; actúan sobre ella estrechamente unidos; la perfeccionan en sus diversas facultades y, de modo más o menos consciente, se ayudan mutuamente.

Llegados a esta conclusión, entendemos queda totalmente desvanecida la acusación lanzada contra la Filosofía tradicional de que, *in cognitionis processu ad intellectum unice respicit, neglecto munere voluntatis et affectuum animi.*

Lo que hacen la Filosofía y la Teología enseñadas en nuestras escuelas no es sino asignar a cada facultad lo que le es específicamente propio. Profundícese cuanto se quiera sobre nuestros sentimientos; sométaselos al más delicado análisis; lléguese incluso a demostrar la falsedad de la teoría que los conceptúa meros estados del ánimo. Lo que jamás podrá hacerse es entronizar como una tercera facultad espiritual del alma, según lo hace Schleiermacher, al sentimiento religioso; denomínese con W. James "sentimiento de presencia"; con Karl Otto, "sentimiento de lo santo", o con otros nombres parecidos.

Una cosa es que los sentimientos dispongan favorablemente a la inteligencia para ejercer sus funciones y perfeccionarlas, y otra muy distinta que la suplan o sustituyan en ese ejercicio. Lo primero lo reconocemos todos con Santo Tomás [88], y lo consigna la *Humani generis,* cuando afir-

87. *In Boetium. D. Trnit.,* q. 3, a. 1 ad 4.
88. 2-2, 166, 1.

ma que "nunca negó la filosofía cristiana la utilidad y la eficacia de las buens disposiciones de toda alma para conocer y abrazar plenamente los principios religiosos y morales"[89]. Lo segundo lo rechazan toda filosofía y toda teología dignas de tal nombre.

Respectivamente, si no queremos llegar al furioso voluntarismo de Nietzsche y de Unamuno, enemigos declarados de la inteligencia y de las conquistas por ella alcanzadas, habremos de reconocer que no cabe asignar a la voluntad funciones contrarias a su propia naturaleza.

La voluntad humana, por el mero hecho de radicar en un ser racional, tiende a su objeto y lo abraza de una manera racional. Santo Tomás afirmará de ella que es racional por participación[90]; así como afirmará respectivamente que el bien es objeto de la voluntad en cuanto propuesto por el entendimiento[91].

Hemos visto que en el conocimiento por connaturalidad desempeñan el papel principal los sentimientos bajo la acción de la voluntad. Pero también hemos visto la necesidad de que intervenga el entendimiento para asegurarse de si esos sentimientos proceden de la naturaleza, de la gracia o de los dones del Espíritu Santo.

Así que, la Filosofía y la Teología no desconocen en manera alguna las funciones de la voluntad y el sentimiento en todo el proceso del acto de fe. Lo que hacen es señalar a cada facultad el puesto que le corresponde según su naturaleza; cosa que no hacen los patrocinadores de la "teología nueva", atribuyendo al sentimiento y a la voluntad funciones que les son extrañas y negando al entendimiento actividades que le son exclusivas.

CONCLUSIONES

La serena exposición de las funciones reservadas al sentimiento en todo el proceso del acto de fe, de las exageraciones antiguas y modernas sobre la materia, y de las precisiones que miden su alcance, me permiten llegar a las siguientes conclusiones:

1.ª Que si bien debemos evitar todo exceso de intelectualismo, exagerando las funciones del entendimiento, no debemos ceder posición alguna ante las formidables acometidas a la función de la inteligencia en todo el proceso del acto de fe, teniendo presente que el asentimiento a las verdades reveladas es formalmente función del entendimiento.

2.ª Que juntamente es necesario revalorizar la amplísima y por lo común decisiva función del sentimiento; cuidando muy bien de precisar

89. Página citada.
90. 1-2, 59, 4 ad 2.
91. 1, 82, 2.

su origen, naturaleza, orientación y auxilios que recibe de las facultades superiores y de la gracia.

3.ª Que comprobado se asientan o escudan todos los errores y extravíos sentimentalistas en las filosofías denunciadas por la *Humani generis* como incapaces de recoger fielmente en sus categorías los conceptos fundamentales utilizados por la tradición para formular nuestros dogmas, urge nos mantengamos firmemente asidos a los eternos principios de la filosofía perenne, o de Santo Tomás, según lo han venido reclamando los últimos Papas, particularmente San Pío X en la encíclica *Pascendi,* y Pío XII en la encíclica *Humani generis.*

ALVARO HUERGA, O. P.

CONOCER POR FE Y CONOCER POR DON

SUMARIO

I. Punto de partida. — II. El concepto aquiniano de don. — III. Cuestiones de base. — IV. El conocimiento donal. — V. Influjo de los dones intelectuales en el acto de fe. — VI. Conclusión.

I. PUNTO DE PARTIDA

El problema de los dones del Espíritu Santo ha logrado un vivo escorzo con el renacimiento de los estudios de la teología espiritual. Sin duda alguna, por su radical conexión con cuestiones tan vitales como la inhabitación de la Santísima Trinidad en las almas, el llamamiento de todos los cristianos, seglares incluídos, a la santidad, y la inherente vocación a las alturas de la vida mística. La actualización de estos temas implicaba un obvio recurso a los principios teológicos de base. Y eso es lo que ha sucedido.

De 1920 a 1950 la bibliografía donal se ha enriquecido considerablemente. La primavera de centenares de ensayos sobre los dones auguraba un estío sazonado y ubérrimo. Ante este singular renacimiento, que liquidaba una larga atonía histórica, alguien escribió: "... la curva vuelve a subir rápidamente y con esperanzas de una nueva plenitud, que promete ser conquista definitiva en la teología"[1].

El fluir de las inquietudes teológicas ha paralizado ese optimismo, ya que en pocos años los teólogos viraron sus preferencias hacia los temas de eclesiología y pastoral, que son los que hoy privan. ¿Es que la primavera donal había granado ya, y era menester lanzarse a otras exploraciones, a otras conquistas? No es verosímil tanta belleza.

La teología de los dones sigue erizada de dificultades. O, por lo menos, los teólogos se han retirado de las disputas sin haber llegado a conclusiones uniformes. Antes bien, la fermentación decantó en tesis opuestas: si

1. J. A. DE ALDAMA, *Los dones del Espíritu Santo. Problemas y controversias en la actual teología de los dones*, en RET. 9 (1949) 3. Después de una esmerada exposición de conjunto, concluye: "La teología de los dones, en este período, ha ganado en estudio del material positivo, y, una vez más, este material positivo ha traído nueva luz a la concepción especulativa y metafísica". *Ib.*, p. 30.

sobre la esencia de los dones se observaron discrepancias, en cuanto a la existencia se recorrió una línea oscilante que va desde considerarla como verdad de fe hasta negarla de raíz [2].

---

2. Juan de santo Tomás, el ya clásico comentarista del Aquinas en la cuestión de los dones, sostiene uno de los extremos: "...non solum esse de fide haec septem dona seu spiritus qui in Christo fuerunt supernaturalia fuisse, sed etiam de fide esse quod in nobis dantur haec dona, et quod supernaturalia sunt". Y, aludiendo a otras posiciones teológicas más moderadas, recalca: "Ego tamen existimo etiam de fide esse, ita ut oppositum sit haeresis, quod in nobis sunt ista septem dona Spiritus Sancti, eaque supernaturalia esse". J. a S. Thoma, *De donis Spiritus Sancti,* ed. A. Methieu-H. Gagné, Quebeci, 1948, nn. 104 y 107. (En atención a la importancia de esta obra y a las veces que se citará, en adelante adoptamos la sigla DDSS; se hace también referencia a los números, en lugar de la paginación, porque cada párrafo lleva su número, lo que facilita considerablemente la verificación de las citas; por último, los textos de esta obra incluidos en nuestra exposición van en castellano, siguiendo la traducción de Menéndez Reigada).

La posición de Juan de Santo Tomás es compartida, con mayores o menores matizaciones, por gran número de teólogos contemporáneos. Cf., por ejemplo, A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana,* Madrid, BAC, 1953, pp. 126 y 130; J. A. de Aldama, *art. cit.,* p. 5 y en *Sacrae Theologiae Summa,* Madrid, BAC, 1953, tom. 3, p. 635.

La escala descendente o frenadora ofrece múltiples aspectos: pura doctrina de escuela, distinción modal de las virtudes, identificación con los actos de las virtudes teologales, negación de raíz.

Por ser datos de sobra conocidos, no hace falta insistir. Pero sí es útil recordar uno olvidado y otro novísimo: a) el P. A. Lemonnyer, *Notre vie divine,* Juvisy, 1936, pp. 316 y 220, se resolvió contra la demasiada importancia que algunos teólogos de su tiempo concedían a los dones en la estructura de la vida espiritual, con la consiguiente merma del papel funcional de las virtudes teologales, por donde "pasa el eje de la vida interior"; M.-D. Chenu, en el C/R. remachó las reclamaciones del P. Lemonnyer, aludiendo a un "dualismo" o "seminaturalismo" implícito en la diferenciación excesiva entre la obra de los dones y la obra de las virtudes, correspondiéndole la peor parte —el "seminaturalismo"— a las teologales (cf. Bull Thom. 4, 1934-1936, 784-789). Contra esta revalorización de las virtudes teologales que, a su vez, implicaba la depauperación de la teología de los dones, esgrimió sus mejores armas polémicas, en busca de la armonía entre virtudes y dones, R. Garrigou-Lagrange, en su ponderado artículo *L'axe de la vie spirituelle et son unité,* Rev. Th. 43 (1937), 347-360.

b) O. Lottin, aparte de lo que ha dicho en otras ocasiones sobre esta cuestión, hace poco escribió: "Ainsi, donc, tout ce que la théologie médiévale a écrit sur le septenaire des dons et des vertus peut être abandonné: la théologie d'aujourd'hui n'a rien à y perdre". *Études de Morale. Histoire et doctrine,* Gembloux, 1961, p. 238, que recoge el artículo *Comment interpréter et utiliser Saint Thomas d'Aquin,* publicado en ETL 36 (1960) pp. 57-76. Rara vez se podrá aducir un ejemplo más palmario de la audacia de un mero historiador que, por haber recogido con "paciencia benedictina" textos y textos de teólogos, se cree teólogo; suficientemente refutada su pobre visión de la teología por otros críticos, bastará suscribir el juicio global que ha merecido esa metodología lottiniana para la hermenéutica tomista: "Il pericolo dell'ingerenza ingiustificata della storia, soprattutto di una storia incompleta, potrebbe dimostrarsi con numerosi esempi particolari. Più deplorevole però è il fatto che tale ingerenza si vuole talvolta erigere a sistema. Un esempio penoso è stato dato recentemente da uno studioso cosi eminente e meritevole come O. Lottin... L'illustre autore trascura delle cose esenziali... e pronunzia delle affermazioni gra-

Por esta razón, para evitar posibles digresiones en torno al núcleo del tema, fijamos un punto de partida: el de la existencia de los dones del Espíritu Santo distintos específicamente de las virtudes morales y teologales.

Sin sostener una posición radical —la existencia de los dones-hábitos como verdad de fe—, no puede menos de concederse que es doctrina segurísima y común entre los teólogos, frente a la minoría de los discordantes, y no una bella ficción inventada por Santo Tomás. Pertenece a una tradición teológica que se apoya en la exégesis y está respaldada por el magisterio ordinario de la Iglesia, por la liturgia, por los Santos Padres [3].

Y, desde luego, una pieza clave del montaje y engranaje de la teología tomista [4].

Arrancando de este *punto de partida*, la pretensión de este modesto trabajillo se limitará a cavilar sobre los cuatro puntos siguientes: 1. *El concepto aquiniano de Don;* 2. *Cuestiones de base;* 3. *El conocimiento donal: su naturaleza y sus características en relación al conocimiento por fe;* y 4. *Influjo de los dones intelectuales en el acto de fe.*

---

tuite e sbalorditive che talvolta sfiorano il ridicolo". C. VANSTEENKISTE, *Il posto del tomismo nella storia del pensiero medievale*, en "Aquinas" 3 (1960) 327.

3. Véanse análisis complexivos del magisterio eclesiástico, de la tradición teológica, de la liturgia, del problema de la interpretación del texto de Isaías y de otras fuentes bíblicas en J. A. DE ALDAMA, *art. cit.*, pp. 8-10; A. ROYO, *o. c.*, pp. 124-130; M. FERRERO, *Existencia de los dones y presencia de Dios en el alma justa*, en RET. 5 (1945) pp. 39-63; más antigua, pero abundante en documentación textual, G. M. PARÍS, *Ad mentem s. Thomae Aquinatis dissertatio de Donis Spiritus Sancti in genere*, Taurini, 1930. Muy bella precisión teológica la que hace M. CUERVO, *Tratado del Verbo encarnado*, en "Suma teológica de santo Tomás", ed. bilingüe, tom. 11, Madrid, BAC., 1960, pp. 299-300. Una posición intermedia entre los que "pecan" por exceso o por defecto, es la que propone R. VERARDO, *De donis Spiritus Sancti*, Romae, 1960 (pro manuscripto), pp. 42-44.

Creemos que en esta cuestión conviene distinguir de un modo parecido a lo que se hace en la cuestión de la existencia de las virtudes teologales: es de fe que existen, aunque no es de fe que sean hábitos tal y como definen los escolásticos esta especie de cualidad. Cf. T. URDANOZ, *Tratado de los hábitos y las virtudes*, en "Suma teología de santo Tomás de Aquino", tom. 5, Madrid, BAC., 1954, pp. 316-317.

4. "En nuestros días son muchos los que escriben de los dones en plan doctrinal, histórico o piadoso. Pero estos estudios no suelen estar a la altura de lo que requiere la revalorización de la vida mística verificada en nuestro siglo.

En cambio, por ser la teología donal de santo Tomás el fundamento de esta revalorización y de la unidad de la perfección cristiana, enérgicamente propugnada por sus discípulos, no es de extrañar que los adversarios de la restauración mística hayan procurado socavar su fundamento...

Estas impugnaciones del pensamiento tomista han hecho necesaria una nueva justificación de la interpretación tradicional. Saben nuestros adversarios, aunque algunos lo disimulen, y sabemos también nosotros, y no lo disimulamos, lo mucho que se arriesga en este pleito". M. LLAMERA, *Unidad de la teología de los dones según santo Tomás*, en RET. 15 (1955), 3-5. Cf. *infra*, nota 15.

II. EL CONCEPTO AQUINIANO DE DON

Para santo Tomás y sus discípulos la vida cristiana es una vida sobrenatural que sigue un ritmo análogo a la vida natural [5]; como ésta, tiene también una dimensión entitativa o estática y otra operativa o dinámica.

La vida cristiana arranca de una donación trinitaria, de un acto ad extra del amor de Dios, apropiado al Espíritu Santo [6], que nos da, mediante la gracia inhabitante, el *ser sobrenatural* y, por los hábitos operativos que fluyen de ella —las virtudes fluyen de la gracia como las potencias y hábitos fluyen de la esencia del alma, principio del ser y del vivir en el orden natural [7]—, el *hacer sobrenatural;* los hábitos operativos se ordenan a sus propios objetos vitales a través del dinamismo de los actos. Las potencias —es principio común en las estructuras tomistas— se especifican por sus objetos mediante los actos que esas potencias o hábitos elicitan [8].

Todo el orden sobrenatural —el *ser* y el *hacer sobrenaturales*— es un orden gratuito. Es un don de Dios al hombre. Una gracia. Pero, porque la gracia no falta en su riqueza a lo que la natura exige y da, sino que la perfecciona sin destruirla [9] en una continuidad armónica, el *ser sobrenatural* aparece dotado de una serie de hábitos infusos que son los instrumentos, por así decirlo, con que logra dar alcance a su fin, a su objeto. Por ello, todos los hábitos infusos versan o sobre el fin mismo, o sobre los medios, dinamizando de este modo la naturaleza humana saneada, elevada, justificada, para que pueda alcanzar ese fin sobrenatural. Nos estamos refiriendo a las virtudes teologales, que tienen el fin —Dios— por objeto; y a las virtudes morales infusas, que ordenan y rectifican las potencias inferiores, *mediatizándolas* a la consecución de ese objetivo final del *ser* y del *vivir sobrenaturales.*

---

5. "...dicendum est quod duplex est hominis vita: una quidem exterior, secundum naturam sensibilem et corporalem; alia autem est vita hominis spiritualis". II-II, q. 23, a. 1 ad 1; cf. *ib.* a. 2 ad 2; q. 28, a. 1 ad 1um y ad 3um; I-II, q. 112, a. 1; III P. q. 65, a. 1; q. 73, a. 1.

6. Cf. I P., qq. 26-38; 39, a. 7 y, especialmente, q. 43, a. 3.

7. Un pasaje tomista claro: "sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus". I-II, q. 110, a. 4 ad 1.

8. Cf. I P., q. 77, a. 3; I-II, q. 49, a. 3; q. 54, a. 2; II-II, q. 4, a. 1; *QQ. DD. De spe,* a. 1; In III *de anima,* lect. 6, nn. 304-305.

9. Cf. I P., q. 1, a. 8 ad 2; q. 2, a. 2, ad 2; véase L. Souk, *Gratia supponit naturam. Eine paraphrase zu zwei Thomas stelle,* en "Div. Thomas" (Fri.) 15 (1937) 25-32; sobre el carácter sobrenatural de la gracia y su armonía con el orden natural, al que perfecciona como especialísima "participatio divinae naturae", cf. I-II, q. 112, a. 1; q. 113, a. 9; q. 114, a. 3 y 5; II-II, q. 19, a. 7; III P., q. 2, a. 10 ad 1; q. 3, a. 4 ad 3, etc.

Dios no es sólo el primer principio, sino también el último fin —la meta— de la criatura sobrenaturalizada. El motor y el lazo aglutinante entre Dios-principio y Dios-fin es el amor. Es la caridad.

En esta concepción profunda de la vida cristiana se insertan los dones del Espíritu Santo, jugando un papel decisivo en todas las etapas de la perfección, pero de una manera especialísima en las etapas más altas que, en esta terrenal andadura, el *homo viator* puede alcanzar. En efecto; los dones del Espíritu Santo se dan a todas las almas en gracia, pero su actuación es más veloz y honda a medida que el alma se va despegando de los modos puramente humanos de ser y de vivir. En las tareas de la santificación, el dinamismo espiritual es ascendente, progresivo; subida y progreso pueden constatarse en los santos, que son los espejos más claros de lo que puede la voluntad humana de ascensión y de lo que empuja el viento del Espíritu [10].

Estamos, pues, ante una perspectiva teológica y ante una prespectiva vital de los dones. ¿Desde cuál es más factible su comprensión?

La teología de los dones del Espíritu Santo —cauce y corriente sutiles— fue un punto en el que la mente alerta de santo Tomás anduvo vacilando hasta entrar, diríamos que más por su honda vida donal que por su especulación teológica, en el palacio luminoso de la verdadera comprensión. La aventura de su pensamiento oscilante revela la dificultad de arribar al puerto; la travesía empieza en los comentarios a las "Sentencias" [11], sigue en la cuestión disputada "de Caritate" [12], casi llega a anclar bajo el espejismo del Altisidorense —que le propina una solución fácil [13]— en la I-IIae. de la Suma, 14, y por fin rehace el camino y las singladuras y traza en la II-IIae. el esbozo definitivo de la misteriosa dinámica donal, no sin antes hacer confesión explícita de lo mucho que ha tenido que remar hasta el anclaje en la verdad: "Videtur quibusdam... Et secundum hoc supra numerum donorum assignavimus. Sed diligenti intuenti... Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere" [15]. ¡Envidiable sinceridad!

10. Cf. J. G. Arintero, *Grados de oración y principales fenómenos que les acompañan*, Salamanca, 1935, 242-268; o, más recientemente, P. Blanchard, *Le vénerable Libermann*, tom. I, Bruges, 1960, pp. 7-9.

11. Cf. *III Sent.* d. 34, q. 1, a 1 ad 5, a. 2 ad 1.

12. a. 2 ad 17.

13. G. Altissiodorensis, *Summa aurea in quatuor libros Sententiarum*, III P., tr. 8, q. 1, ed. Parisiis 1500, f. 181.

14. q. 68, a. 4.

15. q. 8, a. 6. La evolución del pensamiento de santo Tomás en sus reajustes de la teología donal se refiere a su dinamismo y no a su especificación y distinción de las virtudes; frente a las tergiversaciones o falsas interpretaciones de santo Tomás véase, en la misma línea de Gardeil, Saudreau, Arintero, Reigada, a M. Llamera, *art. cit. pp.* 3-68 y 217-270, donde pulveriza todas las objeciones que suelen esgrimir los adversarios más modernos.

En I-II, q. 68, a. 1, donde sigue en pie el principio de especificación por el "modo humano" —virtudes— y el "modo divino" —dones—, aduce el famoso argu-

Aparte de la influencia del Altisidorense, bajo la que caminó algún tiempo, en esta cuestión la dificultad del tema —"no es tan palpable o manifiesta, dice, la explicación teológica de los dones"[16]— era tanta que aún después de su espléndida confesión ("assignavimus", en primera persona, forma rara vez conjugada en sus escritos, que ordinariamente adoptan una expresión impersonal) y después del clarividente deslinde de la II - IIae., da la sensación que ha captado el nervio de la cuestión por *intuición vital* más que por *reflexión teológica*. De hecho, ambas están presentes al hacer práctico el hallazgo. El dinamismo donal desborda el esquematismo teológico; todos los dones hacen acto de presencia en una vida cristiana viva y vivaz que empieza a desplegar, bajo el impulso nuevo del Espíritu Santo, alas hacia las alturas de la santidad[17].

Hecho este preámbulo doble —sobre la concepción tomista de la vida sobrenatural del hombre, sobre las ondulaciones del pensamiento aquiniano hasta lograr la sistematización de la teología donal— se puede ya buscar la definición aquiniana de los dones del Espíritu Santo. La cuestión 68 de la I - IIae., y las siete que en la II - IIae. dedica a cada uno (qq. 8, 9, 19, 45, 52, 121 y 139), donde establece el análisis de las correspondencias entre dones y virtudes con la anchura indicada, son más que suficientes para determinar con precisión un concepto teológico.

La definición de los dones del Espíritu Santo, decíamos, responde a la estructura íntima de la dinámica del organismo de la vida sobrenatural. En el fondo de esa dinámica hallamos virtudes infusas y dones. Las virtudes disponen al sujeto —al hombre— para lanzarlo a la conquista del objeto; la razón es la que lleva, con su luz y su equilibrio, las riendas de la dirección. Los dones lo disponen también para alcanzar ese fin, pero

---

mento de los "motores", que Cayetano comenta así: "Scito quod imaginamur quod in homine est triplex subordinatum movens ad actus bonos, scilicet mens humana praedita lumine naturali et prudentia, mens humana praedita lumine gratiae et fidei, et mens humana pulsata instinctu Spiritus Sancti.

Et ad hoc ut vires animae obediant primo moventi, ponuntur virtutes morales adquisitae, tendentes ad media et fines ab ipso motore praestitutos; ad hoc autem ut eaedem vires obediant secundo motori superiori, ponuntur virtutes morales infusae /et theologicae/ tendentes ad media et finem ab illo motore praestitutos; ad hoc autem quod non solum eaedem sed omnes vires animae obediant supremo motori, ponuntur dona, tendentia in fines proprios a tali motore ostensos.

Necessitas autem distinguendi hos duos ordines habituum infusorum ad obediendum, in littera art. 2 assignantur ex imperfecta participatione motoris supernaturalis per habitus virtutum theologicarum. Si namque motor supernaturalis perfecte in nobis per illos habitus haberetur, sicut habetur per lumen naturale et prudentiae... sufficeret forte unus ordo obsequentium habituum infusorum, sicut sufficit unus ordo naturalis". TH. A VIO CAIETANI, In I-II, q. 68, a. 1 n.3.

16. II-II, q. 8, a. 6.

17. Cf. R GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, tom. I, Buenos Aires, 1944, vers. esp. de L. de Sesma, p. 87, donde repite el cuadro de las correspondencia que, más o menos, aduce en casi todos sus libros de espiritualidad; sobre estas correspondencias, cf. T. URDANOZ, *op. cit.* p. 480.

por una dirección superior, que trasciende todo lo humano: el Espíritu Santo toma ahora las riendas directivas e impulsivas.

La unidad multiforme de la vida cristiana despliega así su dinamismo, en una gama variadísima de potencias y actos enfilados —y enfiladores del "homo viator"— a la *deificación* del alma, incoando, en el modo y medida de lo posible, la vida eterna, la bienandanza espiritual que se consumará en el cielo, donde todo se trocará en perfecta posesión y visión de Dios. Lo que se logra en la tierra no es más que anticipo e *intención, tendencia a* ese fin último.

Los dones, por consiguiente, pertenecen a la categoría de los principios de acción que llamamos hábitos operativos buenos; si estos hábitos son infusos y están regulados por una razón superior a la humana, por la regla divina que los mueve y guía en orden a la santificación del usufructuante, entonces se llaman por antonomasia *Dones, Dones del Espíritu Santo*, o "virtudes divinas" [18].

La cuestión 68 de la I-IIae. traza un cuadro magistral sobre su existencia, necesidad, esencia —determinando su género próximo y su última diferencia: hábitos específicamente distintos de los hábitos infusos que ordinariamente reciben el nombre de virtudes teologales y morales—, número, conexión mutua, propiedades, etc. Son análisis de sobra manoseados y conocidos [19]; lo cual nos ahorra insistir en estos aspectos.

Sin embargo, una cosa parece escapárseles a los teólogos que patrocinan las nuevas tendencias de la inmanencia de la fe y acusan de abstracta y momificada, carente de vitalidad, la concepción tomista de los dones: la armonía y fuerza vital de esta doctrina. Santo Tomás arranca ciertamente desde las bases dogmáticas, poniendo la filosofía sicológica al servicio de la fe para lograr con estas ayudas una estructuración robusta de la primera virtud teologal, quicio en el que se basa todo el organismo de la vida sobrenatural. Pero esta cimentación y arquitectura no obstaculiza en realidad que el panorama de la fe y de los dones sea un panorama henchido de verdad y de vida; su concepto del funcionalismo sobrenatural es más vitalista y realista que los sueños de las modernas teologías de la fe, que, al faltarles fundamento, suelen caer en una de estas dos tentaciones: o en la *tentación de abandono*, concibiendo la fe como una entrega paralizada y ciega en manos de la palabra de Dios; o en la *tentación de la inmanencia*, reduciéndola a una especie de instinto natural [20]. La fe, para santo Tomás, inaugura la existencia cristiana en el hombre; una existencia sobrenatural, operante, lanzada; una existencia viva, que se

18. Cf. DDSS., nn. 50-93.

19. Una moderna y poderosa síntesis de la teología de los dones puede verse en M.-M. LABOURDETTE, *Dons du S. E.: Saint Thomas et la théologie moderne*, en "Dictionnaire de Spiritualité", III, 1610-1635.

20. Cf. A. LIÉGÉ, *La foi*, en "Initiation théologique", tom. III, París, ed. du cerf, 1952, pp. 515-516.

nutre y crece como un organismo; una existencia que supone, para su desarrollo, el esfuerzo personal como cooperador libre de las potencias que se ramifican y sustentan en la gracia, savia divina que vivifica y potencializa todo el árbol de la vida sobrenatural. Una existencia, en fin, que recibe la ayuda de los dones del Espíritu Santo para dar los toques maestros a la gran obra de la santificación.

III. CUESTIONES DE BASE

Antes de entrar de lleno en el análisis del conocimiento sobrenatural de la fe y del conocimiento sobrenatural de los dones, conviene esclarecer unas cuestioncillas previas. Una, sobre la función propia de cada uno de los dones intelectuales; otra, sobre su correspondencia con la fe; y la final, sobre la distinción entre don de entendimiento y fe.

1.ª ¿CUAL ES LA FUNCION PROPIA DE CADA UNO DE LOS DONES INTELECTUALES?

A esta primera pregunta responde suficientemente el texto aquiniano que arrumba las cavilaciones primitivas —imprecisas aún—, resuelve las dificultades y da la clave de la distinción funcional:

"La distinción entre el don de entendimiento y los otros tres de piedad, fortaleza y temor es patente, porque el don de entendimiento pertenece a la potencia cognoscitiva y estos tres son, en cambio, de la voluntad. Pero no es tan manifiesta la distinción del don de entendimiento respecto de los otros tres de sabiduría, ciencia y consejo. Para algunos, se distingue del don de ciencia y del de consejo porque estos dos dones son del orden del conocimiento práctico, y el de entendimiento es del orden del conocimiento especulativo. Del don de sabiduría, que se refiere también al conocimiento especulativo, se distingue porque al don de sabiduría corresponde el juicio y al don del entendimiento la capacidad de percepción de las verdades propuestas o la penetración íntima de las mismas. Conforme a esto, hemos asignado más arriba (I-II, q. 68, a. 4) el número de los Dones.

Pero, si atentamente se considera, el don de entendimiento no sólo se refiere a la especulación, sino también a lo operable, como está dicho (cf. II-II, q. 8, a. 3). Igualmente, el don de ciencia versa también sobre ambos órdenes, como se dirá más adelante (cf. ib., q. 9, a. 3).

Por consiguiente, es necesario establecer otro fundamento de distinción, a saber: Estos cuatro dones de que hablamos se ordenan al conocimiento sobrenatural que, en nosotros (viadores), se funda sobre la fe. Y la fe —dice el Apóstol— es "ex auditu" (Rom. 10, 17). Por lo tanto, deben ser propuestas al hombre las verdades de fe, no como vistas, sino como oídas, para que a ellas preste asentimiento. La fe, inicial y principalmente, es acerca de la Verdad Primera; secundariamente, sobre ciertas verdades que se deben considerar en las criaturas; y, por último, se extiende también a dirigir las acciones humanas en cuanto actúa informada por la caridad.

Así, pues, dos cosas se requieren de nuestra parte respecto de las verdades que se nos proponen para creer: primera, que sean penetradas y captadas por la mente: y esto es lo que hace el don de entendimiento; segunda, que el hombre forme de

ellas un juicio recto, ordenador de la adhesión a las mismas y repulsor de los errores opuestos.

Este juicio corresponde al don de sabiduría cuando se refiere a las cosas divinas; al don de ciencia, si versa sobre las cosas creadas; y al don de consejo, cuando considera su aplicación a las acciones singulares" [21].

El texto está invadido, traspasado, de luminosa claridad. Podría aún ampliarse analizando las cuestiones dedicadas a estudiar semántica y teológicamente los vicios opuestos a los dones intelectuales [22]. Pero no es necesario insistir.

2.ª ¿QUE CORRESPONDENCIA HAY ENTRE ESTOS DONES Y LA FE?

La pregunta se refiere, como es obvio, a los cuatro dones intelectuales, que son: sabiduría, entendimiento, ciencia y consejo. La fe es también una virtud cuya sede está en el intelecto. La correspondencia, por consiguiente, hay que buscarla en el mismo orden sicológico, es decir, en un mismo plano subjetivo o radical.

El texto anterior engloba la contestación a esta cuestioncilla. Sólo resta, siguiendo el hilo del pensamiento aquiniano, matizarla insertando aquí unas leves alusiones o sugerencias doctrinales.

De hecho, dada la unidad de la vida cristiana, todos los dones colaboran armónica y simultáneamente al desarrollo del ser sobrenatural del hombre; la doctrina de la conexión de las virtudes [23] brilla con especial fulgor aglutinante y actuoso aplicada a los dones septiformes del Espíritu Santo [24].

Esta conexión y pluralidad operante dificulta la exacta correspondencia entre dones y virtudes. Los siete dones se suelen correlacionar con las siete virtudes infusas, pero el ajuste no pasa las lindes de la relatividad. Un mismo don puede abarcar, bajo razón distinta, la esfera de varias virtudes. Por ejemplo: el de ciencia se aplica a la fe y a la esperanza; el de temor, a la esperanza y a la templanza; el de sabiduría, a la fe y a la caridad [25].

Especial interés ofrece, en nuestro caso, el don de sabiduría. En el ajuste, ambivalente y dinámico, de las correlatividades entre dones y vir-

21. II-II, q. 8, a. 6.

22. Cf. II-II, qq. 15 y 46, donde santo Tomás esboza muy agudos análisis etimológicos y teológicos de la "caecitas mentis", de la "habitudo sensus", de la "stultitia" o "insipientia".

23. Cf. I-II, q. 65.

24. "...sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate: ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet", I-II, q. 68, a. 5.

25. Cf. T. URDANOZ, *Los dones del Espíritu Santo correspondientes a la fe*, en "Teología Espiritual" 2 (1958) pp. 395-396.

tudes, santo Tomás hace corresponder el don de sabiduría a la virtud infusa de la caridad. "Saber las realidades creídas en sí mismas por cierta unión con ellas pertenece al don de sabiduría. Por eso el don de sabiduría corresponde más bien a la caridad, que es la virtud que une al alma con Dios" [26]. Sin embargo, el don de sabiduría, como hábito sobrenatural de "saber y juzgar", es "intelectual en su esencia". La ambivalencia es clara: en su aspecto entitativo o radical, es un don intelectual; en su aspecto operante o causal es afectivo, porque se funda en la unión con Dios. Es "caritativo en su causa" [27], y, en este sentido, corresponde a la caridad que forma a la fe. Por consiguiente, hablando con rigor, el don de sabiduría influye en la perfección de entrambas —fe y caridad—, aunque las aristas de su dinamismo o irradiación de influjo aparezcan matizadas por colores distintos según se enfoque a una o a otra virtual.

Más de un teólogo ha cavilado por qué santo Tomás altera el plan esquemáticamente preestablecido de estudiar cada virtud en cuatro apartados, cuyos artículos son: naturaleza de la virtud, dones que le corresponden, vicios opuestos y preceptos. Este esquema concatenado se modifica al colocar el don de sabiduría como clave de bóveda que cierra el tratado de las virtudes teologales.

El cambio obedece a un profundo sondeo de la vida sobrenatural participada por el hombre. Siguiendo al P. Tascón [28], el P. Llamera justifica la modificación del esquema por la función culminar y desbordante del Don de sabiduría.

"Aunque perfectivo principalmente de la caridad, el Don de sabiduría es un don intelectual. Si, por su correspondencia a la caridad, debe ir a su lado, por su condición intelectual no puede ser reducido del todo al ámbito de la caridad. Su lugar propio no está, pues, en ella, sino luego de ella. Recordemos que, según el santo Doctor, los cuatro dones intelectuales se ordenan al conocimiento sobrenatural que poseemos por la fe. A la sabiduría le pertenece, en este conocimiento, el juicio recto acerca de las realidades divinas. Es, pues, perfectivo de la fe. Pero como observará luego el santo Maestro, a la sabiduría le incumbe el conocimiento de las mismas realidades creídas en sí mismas por cierta unión con ellas. Por esto, el Don de sabiduría corresponde más bien a la caridad, que une la mente con Dios" [29].

En consecuencia, la alteración está justificada. El don de sabiduría se sitúa al fin del tratado de la caridad, no sólo para complementar a ésta, sino también porque es remate y corona de las otras virtudes teolo-

---

26. II-II, q. 9, a. 2 ad 1.
27. M. LLAMERA, *Tratado de la caridad,* en "Suma teológica de santo Tomás de Aquino", tom. 7, Madrid, BAC, 1959, p. 1136.
28. Cf. T. TASCÓN, *Note sur la place du don de sagesse dans la théologie morale thomiste,* en Rv. Th. 13 (1930) pp. 415-425, y en "La Vida Sobrenatural" 49 (1941) pp. 161-175.
29. *Op. cit.,* p. 654.

gales. "Su puesto es el que ocupa: el último capítulo del tratado de estas virtudes. Así tiene en la ciencia teologal el puesto cimero que también tiene en la vida de las almas" [30].

3.ª ¿QUE DISTINCION REINA ENTRE DON DE ENTENDIMIENTO Y FE?

Porque mi intento es analizar el conocer sobrenatural propio del acto de fe y del acto de don de entendimiento y la influencia que éste ejerce en aquél, conviene establecer antes la distinción existente entre don de entendimiento y fe.

La solución la da santo Tomás "in actu exercito" en la doctrina general de los dones y, además, "in acto signato" anticipa la respuesta al romper el nudo de una objeción con estas palabras: "El don de entendimiento versa sobre los primeros principios del conocimiento gratuito de manera distinta que lo hace la fe. A la fe atañe solamente *asentir* a ellos; y al don de entendimiento corresponde *penetrar* con la mente creyente las verdades propuestas" [31].

Ambos —fe y don— son de carácter sobrenatural, pero allí donde termina la misión propia del acto simple de fe —el asentimiento a la verdad propuesta—, el don entra en juego dinámico, potencializando nuevamente el entendimiento para que haga cierta cala penetrativa en las verdades a las que el acto de fe ha asentido [32].

IV. EL CONOCIMIENTO DONAL

Instalados ya en el plano de los dones del Espíritu Santo —hábitos sobrenaturales distintos de las virtudes— los dos puntos cruciales de este ensayo son: el conocimiento donal de las verdades divinas y el influjo perfectivo de los dones intelectuales [33], especialmente del don de entendimiento, en el acto interior de la fe.

30. *Ib.*, pp. 654-655.
31. II-II, q. 8, a. 6 ad 2.
32. Cf. DDSS., nn. 426-430.
33. Un problema de terminología se plantea aquí: ¿inteletuales, intelectivos, especulativos? El léxico tomista que define la actividad intelectual es multiforme, y ha sido analizado frecuentemente tanto en repertorios del lenguaje escolástico como en monografías especiales, por ejemplo las de Chenu, Thiry, Finance, etc. En cuanto a los dones que radican en la parte cognoscitiva, V. Rodríguez prefiere usar la expresión "intelectivos" (cf. *Cuándo es donal la moción divina en el alma*, en "Teología Espiritual", 4, 1960, p. 250); S. Ramírez emplea el término común de "especulativos", advirtiendo con Cayetano que los dones son ultraespeculativos y prácticos (cf. *De hominis beatitudine*, tom. 3, Matriti, 1947, pp. 227-229); aquí se emplean indistintamente las formas "intelectuales", "especulativos" o "intelectivos" para designar el orden cognoscitivo donal en contraposición al orden afectivo.

El conocimiento de Dios propio de los dones intelectuales es una "cognitio affectiva seu experimentalis ex instinctu divino et per modum inclinationis procedens, ideoque intimius et magis immediate attingens obiectum suum sine discurso" [34]. Este es, en síntesis, el pensamiento de santo Tomás[35]. Es lo que él llama, acorde con la Sagrada Escritura, y aún con el lenguaje corriente de la piedad cristiana, "la ciencia de los santos" [36].

Ahora bien; los dones pueden considerarse en un doble estado: en el estado perfecto del cielo, donde perduran y coexisten con el "lumen gloriae", al que, en cierto modo, se subalternan [37]; y en el estado imperfecto con que van sellados los hábitos sobrenaturales del "homo viator". En este último estado no se logra la plenitud cognoscitiva del objeto por deficiencia del sujeto. La razón fundamental de esta imperfección estriba en que no pueden alcanzar la visión íntima y perfecta de su objeto, ese objeto inaccesible y trascendente que es Dios. En el cielo, subalternados al "lumen gloriae", la visión y posesión del objeto es completa; "in via", separados del "lumen gloriae", están en tensión inacabada, en tensión que no logra la posesión y goce del objeto de una manera plenaria. Por eso se unen a la fe, complementando su conocimiento, pero sin llevarlo a la suma perfección. Pero esta tensión es una tensión innatural. Ensanchando el horizonte de una idea cabal que sugiere Cayetano a propósito de la caridad, el P. Ramírez, a quien seguimos en todo este capítulo del conocimiento donal, advierte que los dones se encuentran en tensión, en *estado innatural* en el hombre viador.

"Como la caridad, según dice muy bien Cayetano, está en esta vida —mientras vamos de camino— en estado casi preternatural y casi violento, mientras en el cielo su estado será natural y descansado por la posesión del Dios amado (In II-IIae, q. 24, a. 7, nn. 12, 18 y 23), así los dones especulativos del Espíritu Santo, que implican el conocimiento de Dios por gusto y contacto, se hallan en estado imperfecto o innatural hasta que no se vea y posea a Dios inmediatamente; esto les sucede en el hombre viador; en el hombre comprehensor, cuando no se halle ya "in via", sino "in patria", los dones lograrán su estado perfecto y connatural, porque entonces Dios será perfectamente visto y poseído y, por eso, plenamente gustable y tangible" [38].

Aquí nos quedamos con el "homo viator" y, por consiguiente, con el conocimiento que los dones intelectuales pueden darnos de Dios en esta vida; es decir, con los dones unidos a la fe, con los dones influenciando y perfeccionando el acto de creer.

En consecuencia, nos topamos de entrada con dos oscuridades: la propia de la fe, que es conocimiento especular, enigmático, oscuro, por su mis-

34. J. Ramírez, *op. cit.*, III, 334.
35. Cf. I P., q. 1, a. 6 ad 3; q. 64, a. 1; I-II, q. 45, a. 3 ad 1; q. 97, a. 2 ad 2, etc.
36. II-II, q. 9, a. 3 ad 3; cf. *Sap.* 10, 10.
37. Cf. DDSS., nn. 376-406, 500-505, 1203-1208 y 1212-1226.
38. *Op. cit.*, III, 334-335.

ma esencia; y la que entraña el estado innatural e imperfecto de los dones en esta vida terrena. De la oscuridad del conocimiento por fe no hace falta decir mucho, porque es materia más conocida[39]. Más interés tiene destacar la oscuridad del conocimiento donal, para poder precisar después en qué forma y hasta dónde influyen y perfeccionan el acto de fe.

El conocimiento de Dios por los dones es un conocimiento *mediato*, es decir, a través de otra cosa. Pero resulta que el conocimiento mediato puede ser de tres tipos; 1.º) mediante el discurso propio o impropio, o sea, ilativo o explicativo; tal sucede en el hábito de la sagrada teología; 2.º) mediante una especie inteligible creada o mediante el efecto creado extrínseco al entendimiento conocedor; este conocimiento se ahorra el discurso; tal, por ejemplo, sucede cuando Dios es contemplado en los efectos maravillosos de la naturaleza o de la gracia; 3.º) mediante el efecto creado, impreso por Dios en el mismo entendimiento del que conoce; tampoco aquí hay necesidad de discurso o raciocinio; tal ocurre en el conocimiento que los ángeles y las almas separadas tienen *naturalmente* de Dios; lo conocen en la propia esencia —en la esencia de ellos mismos— contemplada *naturalmente*.

El primer tipo no se da en los dones, porque no son hábitos discursivos, sino intuitivos. El segundo es por algo extrínseco al sujeto y los dones le son inmanentes; luego el conocimiento mediato donal es el del tercer tipo. Ramírez, que aduce la triple distinción, precisa el modo de la dinámica cognoscitiva de los dones con las siguientes palabras:

"Como los ángeles y las almas separadas conocen a Dios en cuanto autor de la naturaleza *in propria eorum substantia a Deo immediate producta sicut in proprio effectu*, sin ningún discurso, de la misma manera las almas santas y contemplativas conocen a Dios en cuanto autor de la gracia en los efectos sobrenaturales de la misma *intra earum intellectum* producidos por Dios inmediate por los dones especulativos del Espíritu Santo, sin discurso alguno, por cierta experiencia directa de la ilustración y suavidad que han recibido de Dios, y, por consiguiente, por la experiencia de la presencia del mismo Dios que inhabita el alma"[40].

Este modo de conocer lo aplica santo Tomás, precisando y ejemplificando, a Adán mientras permaneció en el "estado de justicia original",

---

39. Cf. II-II, q. 1, aa. 4-5 (cf. M. GRABMANN, *De quaestione "utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum" inter scholas Augustinismi et Arist.-thomismi medii aevi agitata*, en "Acta Hebdom. aug.-thom.", Romae, 1931, pp. 110-139); q. 4, a. 1, etc. Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi. Donnés traditionnelles et résultats de controverses récentes*, 3.ª edi., Louvain, 1958; P. PARENTE, *S. Tommaso e la recente psicologia della fede*, en "Doctor Communis", 1 (1948) 5-27; A. A. ESTEBAN, *Nota bibliográfica sobre la problemática de la fe*, en RET. 10 (1950) 441-451; T. URDANOZ, *Aspectos de la psicología de la fe*, en RET., 19 (1959) 5-38; J. DECOUT, *L'acte de foi. Ses éléments logiques, ses éléments psychologiques*, París, 1948; N. PEDERZINI, *L'atto di fede. I dati della Sacra Scrittura, della tradizione, del magistero ecclesiastico e le moderne teorie psicologiche*. Roma, Desclée & C., 1960.

40. RAMÍREZ, III, 235-236; Cf. DDSS., nn. 510, 524, 532-536, 649. Sobre el carácter experimental y casi intuitivo de los dones.

cuando conocía a Dios no por intuición de la divina esencia [41], sino por una especie de inspiración interna" o irradiación de la divina sabiduría que inundaba de saber y gozo su espíritu, más por "la imagen y semejanza" [42] sobrenatural que por la disquisición del entendimiento a través de las huellas de las creaturas, remontando el curso de los efectos a las causas [43]; a los ángeles en su estado primitivo de elevación al orden sobrenatural no confirmado definitivamente, es decir, mientras conocían a Dios "mediante cierto efecto espiritual resultante en su entendimiento de la participación de la divina gracia" [44]; a las almas contemplativas, finalmente, que están en vital posesión y en efervescente actuación de los dones intelectuales [45].

Por lo tanto, el medio formal objetivo, es decir, la luz mediante la cual *es visto* Dios cognoscitivamente por los dones intelectuales, es *un efecto sobrenatural de la gracia;* Dios lo produce inmediatamente en el alma del justo —misterio de la inhabitación [46]— y éste lo percibe con un conocimiento *afectivo y amoroso*, como a cosa presente, experimental, gustosa [47].

No se trata, pues, de un conocimiento *directo;* tampoco es un conocimiento abstracto, puramente *especulativo o racional;* sino un *conocimiento sabroso*, sápido en su claroscuro y en su firme certeza. Con insistente y deliciosa machaconería hablan de él los místicos [48]; los teólogos también

41. Cf. I P., q. 94, a. 1; II Sent. d. 23, q. 1, a. 1; QQDD. *De Veritate*, q. 18, 1-2.

42. "Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exunde derivatum. Et sic imago attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum". I P., q. 93, a. 8. "Dilectio verbi, quod est *amata notitia*, pertinet ad rationem imaginis; sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem". *Ib.*, a. 9 ad 4.

43. "...per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae, per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa". QQ. DD. *De Veritate*, 12,2. Sin embargo, no excluye la otra vía. Cf. I P., q. 94, a. 1 ad 3.

44. *In II Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1 ad 1.

45. "...sicut etiam in viris contemplativis patet, qui revelationes divinas merentur..." *In II Sent.* d. 23, q. 2, a. 1.

46. Entre lo mucho que se ha escrito modernamente sobre este misterio, cf. M. CUERVO, *Tratado de la SSma. Trinidad*, en "Suma teológica de santo Tomás de Aquino" ,t. 2, Madrid, BAC, 1948, pp. 596-640; F. L.-B. CUNNINGHAM, *The indwelling of the Trinity. A historico-doctrinal study of the theory of st. Thomas Aquinas*, Dubuque, The Priory Press, 1955 (bibliografía: pp. 378-394); o los trabajos monográficos de DS. IV, 1247-1318.

47. Cf. J. RAMÍREZ, III, 336. "Est enim communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum communem est unus specialis, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante". P., q. 43, a. 3.

48. Véase, por ejemplo, la fruición y exactitud teológica con que san Juan de la Cruz habla de esto: "...esta noticia, por cuanto se siente con sabor de amor... Y por eso la llama noticia amorosa general; porque así como lo es en el entendimiento,

han coleccionado las fórmulas descriptivas, algunas de ellas ya clásicas: conocimiento sin raciocinio reflejo, conocimiento a modo de inclinación espontánea, conocimiento por instinto, conocimiento por connaturalidad a Dios y a las cosas de Dios, conocimiento untuoso producido por la unción suave del Espíritu Santo en el alma, conocimiento afectivo...[49]; las mismas fuentes de la revelación, a las que los escritores espirituales acuden sin cesar como ciervos sedientos[50] de Dios, abundan en expresiones descriptivas de ese gozoso y experimental conocimiento del alma en gracia: "los que están movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos suyos", dice san Pablo[51].

Santo Tomás, que fue un gran contemplativo, un gran místico, usa fórmulas enardecidas para caracterizar este conocimiento donal; fórmulas de una gran belleza plástica y de una formidable exactitud teológica[52]. Glosando el verso *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*[53], concede una primacía genética a la experiencia divina sobre el conocimiento de ella derivado, como si el conocimiento fuese una resultante de la posesión gustosa. En este sentido, el *gustar* es principio del *ver:*

"el salmista, dice el Angélico, primero exhorta a la *experiencia;* después pone el efecto de la misma. La experiencia de alguna cosa, continúa el glosador, se percibe por el *sentido;* mas de una manera distinta cuando la cosa está ausente y cuando está presente, porque la ausente se percibe por la vista, el oído y el olfato; y la presente, por el tacto y el gusto: la extrínseca, por el tacto; la intrínseca, por el gusto". Remontando el vuelo, por analogía, al orden sobrenatural, concluye: "Dios no está lejos, ni siquiera fuera *de* nosotros, sino *en* nosotros —*Tu in nobis es, Domine* (Jer. 14, 19)—; y, por eso, la experiencia de la bondad divina se llama *gustación,* según lo corrobora el texto de la primera epístola de San Pedro (2,3): *si tamen gustastis quoniam dulcis est Dominus...* El efecto que produce esta experiencia es doble: uno, certeza del entendimiento; otro, seguridad del afecto"[54].

---

comunicándose a él oscuramente, así también lo es en la voluntad, comunicándola sabor y amor". *Subida* II, 14, 12. "...había allí tinieblas y nube y oscuridad, que es la noticia confusa y oscura... en que se une el alma con Dios". *Ib.* 16, 8: "...mediante esta noticia amorosa y oscura, se junta Dios con el alma en alto grado y divino; porque, en alguna manera, esta noticia oscura amorosa... sirve en esta vida para la divina unión, como la lumbre de gloria sirve en la otra de medio para la clara visión de Dios". *Ib.* 24,4; Cf. *Llama,* 3,2.

49. "...existe en el dogma otra vía de desarrollo completamente distinta de la vía por raciocinio. Nos referimos a la vía de afecto, la vía de voluntad, la vía de piedad, la vía de sentimiento, la vía experimental, la vía mística; esa vía, en una palabra, de que santo Tomás habla con tanta frecuencia, llamándola vía *per modum connaturalitatis, per quandam affinitatem, quasi experimentalis,* por contacto y otros nombres semejantes". F. Marín-Solá, *La evolución homogénea del dogma católico,* Madrid, BAC, 1952, p. 395.

50. Cf. Ps. 41, 2; J. Vilnet, *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix* [s. l.], Desclée de Brouwer, 1949, pp. 187-192.

51. Rom. 8, 14.

52. Cf una antología de textos tomistas en F. Marín-Sola, *op. cit.,* pp. 399-403, que reduce a 17 fórmulas distintas los textos analizados.

53. Ps. 23, 9.

54. *In Ps. 23; Opera omnia,* ed. Vivès, tom. 18, p. 419.

En este pasaje aquiniano de exquisita exégesis mística, se pueden advertir tres instancias del conocimiento donal: la primera consiste en la *inversión* del proceso cognoscitivo sobrenatural con relación al proceso cognoscitivo natural, ya que en éste primero se ve, después se gusta, mientras en el otro nadie conoce sino después de gustar o saborear el objeto; la segunda es la conexión de este doble fenómeno místico con la doble expresión bíblica: *gustad, ved;* la última es la jerarquía de ese doble instante místico, en el que el efecto causado por la gracia, o sea, la *experiencia sabrosa,* produce a su vez un segundo efecto: conocimiento *cierto* y afecto seguro.

He aquí, en pocas palabras, la dinámica del conocimiento donal. Nótese, sobre todo, que el Doctor Angélico insistentemente acude, moviéndose en un terreno que ultrapasa el alcance de las fuerzas de la naturaleza cognoscitiva del hombre a secas, a corroborar y a apoyar sus afirmaciones en las frases de la Biblia, palabra de Dios. Y adviértase también con qué reverente gozo saborea el *O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus* [55], que asocia al *quam magna multitudo dulcedinis tuae* [56]; los dos versículos aparecerán vinculados definitivamente como base doctrinal de la antífona de las primeras vísperas del Oficio del Corpus, tan rezumante de nostalgias y presencias divinas [57]. La Eucaristía *contiene* al mismo Dios [58], que se da en manjar de las almas [59].

Aparte de esta suprema donación y gustación eucarísticas, recuérdese cómo el Doctor Angélico atribuye a todo conocimiento sobrenatural una dimensión sabrosa, fruto exquisito de la caridad, que, en un alarde teológico, conecta con el don de sabiduría, juntando así armónicamente el orden cognoscitivo y el orden afectivo [60].

---

55. Sap. 12, 1.

56. Ps. 30, 16.

57. "O quam suavis est, Domine, spiritus tuus, qui, ut dulcedinem tuam in filios demonstrares, pane suavissimo de caelo praestito, esurientes reples bonis, fastidiososque divites dimittis inanes. Off. in festo SS. Corporis Christi, ant. ad "magnificat". *Breviarium S. O. P.*, ed. E. SUÁREZ, tom. I, Romae 1947, p. 274. Cf., para la literatura sobre el famoso "Oficio del Corpus", R. M. GALLET, *Bibliographie bij het Festum Corporis Christi,* en "Studia Eucharistica", Antwerpen 1946, pp. 437-441.

58. Cf. III P., q. 65, aa. 3 y 6.

59. Cf. *ib.*, q. 73, a. 1. Sobre la "gracia cibativa" propia de la Eucaristía, cf. las disquisiciones en E. SAURAS, *Tratado de la Eucaristía,* en "Suma teológica de santo Tomás de Aquino", tom. XIII, Madrid, BAC, 1957, pp. 678-684.

60. "...vita aeterna non est nisi quaedam consummatio contemplativae vitae, quae per vitam contemplativam [vita aeterna] quodammodo praelibatur". *In III Sent.* d. 36, q. 1, a. 4, qla. 1; "notitia de Deo, quae habetur per alias scientias, illuminat intellectum solum, ostendens quod Deus est causa prima, quod est unus et sapiens, etc.: sed notitia de Deo, quae habetur per fidem, et illuminat intellectum et delectat affectum, quia non solum dicit quod Deus est prima causa, sed quod est Salvator noster, quod est Redemptor, quod diligit nos et quod est Incarnatus pro nobis: quae omnia affectum inflammant". *In II Cor.* cap. 2, lect. 3; Cf. II-II, q. 45, a. 1; q. 180, a. 7; q. 182, a. 1.

Todas estas maravillosas excelencias del conocimiento donal no excluyen, sin embargo, su condición de conocimiento *oscuro*. *Claroscuro* lo llamaría Garrigou Lagrange[61]; y no sin motivo, pues la aparente paradoja pone en escorzo, de una parte, la certeza subjetiva que causa en el *gustador* y, por otra, la imposibilidad del *homo viator* de alcanzar en conocimiento inmediato, facial, el objeto, que no es sino Dios "tal cual es", Dios *en sí*[62].

Que el conocimiento donal, aun en sus grados más abismalmente místicos, sea un conocimiento de carácter tenebroso —"rayo de divina tiniebla": fue la frase feliz con la que lo calificó el Pseudo-Dionisio[63] y, en pos de él, gran número de escritores espirituales[64]— se puede probar por las siguientes razones:

Primera: Por la trascendencia de Dios. Dios es totalmente trascendente a la creatura; el conocimiento que de El tenemos en esta vida siempre es relativo, mínimo, incluyendo en esta pequeñez también el conocimiento donal, que, como ya queda afirmado, es *mediato* por naturaleza. La improporcionalidad entre Creatura y Creador afecta profundamente el orden cognoscitivo, incluso al sobrenatural, cuyas características divinas no rompen las distancias infinitas; hay presencia, cercanía, pero también hay trascendencia[65]. De otro modo, se pisaría inmediatamente la tierra del panteísmo[66], en la que muchos místicos han puesto el pie[67]. Ahora bien; en virtud de esas distancias, todo conocimiento sobrenatural del *homo viator* entraña una oscuridad, una lejanía; la mirada despierta de la fe y el saber discretivo o sápido de los dones intelectuales están en-

---

61. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, Paris, 1934, pp. 331-339: "Le clair - obscur spirituel".

62. Cf. J. RAMÍREZ, II, 285-290; Dz. 1785-1786; sobre el problema en general, cf. B. JIMÉNEZ DUQUE, *De nuevo sobre el conocer místico*, en RET. 13 (1953) 371-382, o L. REYPENS, *Dieu* (connaissance mystique de), en DS. III, 883-929.

63. *De div. nom.* PG. 3, 591.

64. El más profundo, san Juan de la Cruz; cf. *Subida*, II, 2, 1; 5, 6; aludiendo expresamente a "san Dionisio": "Que por esta causa san Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa rayo de tiniebla." *Noche* II, 5, 3; cf. *Cántico*, 14, 16.

65. Aparece esta afirmación de cercanía y distancia de un modo constante y claro en san Juan de la Cruz. "Sauf l'exception *sui generis, et secundum quid*, chaque fois rappelée à propos de la vision de l'essence divine, la connaissance mystique, si élevée qu'elle soit, reste une connaissance de foi. C'est le grand mérite du docteur mystique de l'avoir fortement mis en relief." L. REYPENS, art. cit., en la nota 62, cc. 917-918.

66. Cf. P. MUÑIZ, *Tratado de Dios uno en esencia*, en "Suma teológica de santo Tomás de Aquino", t. I, Madrid, BAC, 1947, pp. 164-165.

67. Cf. Dz. 510, 513, 522, 1701, 1782-1783, 2074; Cf. J. DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Romae 1931, pp. 162-165; RAMÍREZ, III, 14-21; dificilísima resulta la interpretación de algunas frases, como "esencial", "fondo del alma", etc. Cf. B. G. RODRÍGUEZ, *El fondo del alma*, en RET. 8 (1948), pp. 455-477; o A. DEBLAERE, *Essential*, en DS. IV, 1346-1366.

vueltos en la nebulosa del *claroscuro;* como el ojo avizor, por usar el símil de san Juan de la Cruz, que contempla la noche a través del rayo fugaz de la tormenta [68].

El conocimiento claro, sereno, inmediato, intuitivo sólo se le concederá en la otra vida, por el "lumen gloriae", luz permanente que potenciará la capacidad cognoscitiva humana [69] y presentará el objeto desnudo, cara a cara: "*nulla mediante creatura* (¿no son *creaturas* la gracia, los dones, las virtudes infusas, los *toques* divinos de Dios en el alma?) *in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte ei ostendente*", según reza la definición de Benedicto XII [70].

Es la *visión beatífica,* la bienaventuranza formal e inenarrable. La posesión, el éxtasis sin fatiga y sin cansancio de la gloria [71].

Pero, en la escala de los conocimientos sobrenaturales —fe, dones, "lumen gloriae"— estamos a medio camino. Si la distancia entre conocimiento por fe y conocimiento por don es grande, mayor aún es la que separa el conocimiento por don y el conocimiento por el "lumen gloriae". Juan de santo Tomás insiste en medir teológicamente la distinción entre estos dos últimos modos de conocer a Dios [72].

Aquí, en cambio, interesa sólo destacar la *oscuridad* inherente al conocimiento donal, basada en la distancia infinita del objeto. Distancia insalvable para el *homo viator,* salvo rarísimas y no muy claras excepciones transeuntes [73], y no obstante las excelencias maravillosas de los dones intelectuales.

Segunda: Por la naturaleza del medio formal del conocimiento donal. Suponiendo el mecanismo sicológico de la teoría escolástica del conoci-

68. Cf. *Noche* II, 8, 4; *Cántico,* 13, 1.

69. "... ad visionem, tan sensibilem quam intellectualem, duo requiruntur, scilicet virtus visiva et unio rei visae cum visu; non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente". I P., q. 12, a. 2; "... omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam oportet quod disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam naturam... Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam..., oportet quod ex divina gratia superaccrescat et virtus intelligendi." *Ib.,* a. 5.

70. Dz. 530.

71. Cf. I-II, q. 4, a. 1 ad 3; q. 5, a. 4. Es bellísimo el pasaje de san Agustín: "Ipse (Deus) finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur... Ibi vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus; ecce quod erit in fine sine fine." *De civitate Dei* XXII, 30. PL. 41, 802 y 804; Cf. RAMÍREZ, III, 205-212.

72. Cf. DDSS., nn. 363-406.

73. Cf. B. LAVAUD, *Moïse et s. Paul, ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas,* en RevThom. 13 (1930) pp. 75-83 y 252-256; L. MALEVEZ, *Essence de Dieu* (vissiòn de l'), en DS. IV, 1333-1345.

miento[74], su aplicación al orden donal nos ofrece una poderosa razón para demostrar su congénita oscuridad.

El medio formal del conocimiento de Dios por los dones, advierte Ramírez, es esencialmente distinto de Dios. Lo que, dicho en otros términos, equivale a afirmar que es un *medio creado.* Un medio, un intermediario en el que se conoce a Dios. Por consiguiente, el objeto no se ve con evidencia directa, sino a través de algo: a través de sus efectos en el alma. En esta razón se apoya santo Tomás al sostener que los dones no logran la categoría de las virtudes teologales, las cuales, pese a su estado imperfecto por parte del sujeto en el que radican, tienen a Dios por objeto motivo, por objeto formal *quo,* amén de ser también objeto terminativo o material[75].

Ahora bien, si la misma fe —distinta de los dones correspondientes: todo hábito y sus actos elícitos se especifican por el objeto motivo o formal *quo*— es radicalmente oscura, síguese que el conocimiento de los dones especulativos no es, no puede ser más claro, aunque sea más gustoso, más experimental.

Tercera: Por los efectos. Echemos mano de la comparación entre el conocimiento donal y el conocimiento facial, analizada por Juan de santo Tomás. El conocimiento donal es muy inferior, en cuanto conocimiento, a la visión intuitiva o facial. ¿Por qué? Pues porque se funda en un *medio creado,* es decir, en la fruición o gustación de Dios, que es un efecto creado; es un efecto de un efecto. Mientras que la visión facial entraña la perfecta unión y posesión de Dios, el efecto formal de los dones intelectuales no es la unión perfecta del hombre con Dios ni su posesión inmediata y beatificante, sino el hacerlo blando a las mociones del Espíritu Santo. Es un principio ininterrumpidamente invocado por el Doctor Angélico: los dones, todos los dones, se dan al alma para hacerla pronta, dócil y deleitosamente obediente a la acción del Espíritu Santo[76]. Ahora bien; este efecto de hacer al alma dócil a los impulsos del Espíritu presupone —y volvemos a citar a Ramírez— una unión anterior con el Dios que instiga y mueve[77]: la unión que, *in via,* ha lugar por la gracia y por las virtudes teologales. Por ello santo Tomás advierte que las virtudes teologales "praesupponuntur ad bona, sicut radices quaedam donorum"[78].

En resumen: los dones antes de *ver, gustan;* el conocimiento que proporcionan al alma es un conocimiento derivado de la gustación, de la experiencia. Derivado de los efectos de la gracia, de los *toques* del Espí-

74. Se supone aceptada en toda su integridad, como la única válida. Cf. E. T. TOCCAFONDI, *Valore perenne delle gnoseologia tomista,* en "Aquinas" 3 (1960) pp. 214-238.

75. Cf. RAMÍREZ, III, 337; I-II, q. 68, a. 8; II-II, q. 1, a. 1. Cf. PH. DELHAYE, *Rencontre de Dieu et de l'homme,* I: *Vertus théologales en général.* Tournai 1957.

76. Cf. I-II, q. 68, aa. 1, 3 y 4; III P., q. 7, a. 5.

77. *Op. cit.,* III, 336.

78. I-óó, q. 68, a. 4 ad 3.

ritu que la hacen sobresaltar de júbilo sobrenatural. Por consiguiente, un conocimiento mediato, oscuro, más *sentido* que *visto*.

Cuarta: Por el carácter negativo del conocimiento donal. Si las razones apuntadas no bastasen, aquí tenemos una decisiva. El conocimiento donal es un conocimiento negativo de Dios. Conoce que *no es* como los demás seres, sino distinto y superior, sin penetrar en lo que es en sí, en la esencia. Ahora bien, este tipo de conocimiento, contrapuesto al afirmativo —lo que es el objeto— no sobrepasa la raya de la imperfección cognoscitiva. Es decir: conoce por la vía de circunvalación, por negaciones y remociones de cualidades que implican manquedad [79], y que, por eso mismo, no se pueden atribuir a Dios. Por consiguiente, comparándolo con el conocimiento de evidencia del objeto, es un conocimiento inevidente, un conocimiento de la esencia por lo que no es. Negativo, en suma.

El Doctor Angélico cala muy hondo en esta discreción noseológica de lo divino [80]. El *homo viator* puede intentar conocer a Dios por una triple vía: por la vía de excelencia, por la vía de causalidad y por la vía de remoción [81]. Los dones intelectuales le ayudan en esta empresa cognoscitiva sobrenatural por la tercera vía, o sea, por el camino de la negación o remoción de lo que *no es* Dios. El más alto grado de esta vía lo encontramos cuando el soplo del viento hinche las velas cognoscitivas del navío del alma [82]. El Espíritu Santo, viento flamígero, creador [83], eleva de este modo la capacidad intelectual del hombre en gracia hasta el ápice de sus posibilidades, de su potencia. Santo Tomás afirma que "la mente humana recibe una ayuda potenciadora cuando su luz natural es confortada por una nueva ilustración, como el *lumen fidei* o el *lumen* de los dones intelectivos, por la que se eleva sobre sí a la esfera de la contemplación, en la que conoce que Dios está por encima de todo lo que la razón natural,

---

79. CG. III, 49.

80. Cf. F. Fernández de Viana, *Cognoscibilidad de Dios según santo Tomás*, en "Aquinas" 3 (1960) 171-197. Trata del conocimiento teológico (pp. 172-179) y del conocimiento filosófico (pp. 179-196); aquí más bien seguimos el camino del conocimiento del mismo objeto —Dios— por la fe y los dones.

81. Cf. Ramírez, III, 339; Muñiz, *op. cit.*, pp. 106-108 y 376-398.

82. Cf. DDSS., nn. 24-25, 49. Cf. *supra*, texto de santo Tomás, en nota 60. La comparación entre los dones y el viento impulsando el navío se halla en Juan de santo Tomás y es frecuente en los autores espirituales al tratar del influjo vivificante del E. Santo; de manera sugestiva, la aduce R. Garrigou-Lagrange: "Les dons sont distints des vertus, méme des vertus infuses parvenues à un haut degré, et facilitent leur travail, un peu comme, sur la barque, les voiles, qui la rendent docile au souffle du vent favorable, viennent faciliter le travail des meilleurs remeurs... Les sept dons sont vraiment comme sept voiles, qui facilitent, sous l'inspiration d'en haut, le travail des vertus." *Préface* C. M. Paris, *op. cit.*, pp. VII-VIII.

83. Cf. Gen. 1, 2; Ioan. 3, 8; 6, 64; Act. 2, 3. "Ese Espíritu hace nacer a una nueva invisible, de manera que recuerda cómo la primera vida visible del cosmos brotó de la materia que la aprisionaba y, a la vez, del soplo de Dios que se cernía sobre las aguas del caos." G. Ricciotti, *Vida de Jesucristo*, Barcelona 1944, p. 321.

con su luz, alcanza a comprender; pero, porque ni aún así logra penetrar en la esencia divina, por eso se dice que este conocer donal contemplativo se intravierte o repliega hacia sí —*in seipsum quodammodo reflecti*—, conforme a la expresión de san Gregorio glosando *Gen*. 32, 30: *visus animae, cum in Deum intenditur, immensitatis coruscatione reverberatur* [84].

Este reverberar del ojo místico, cegado por la luz infinita del objeto, hacia dentro de sí mismo, hacia la gustación de esa experiencia del claroscuro divino, es típico de los dones. Pero es también, en resumidas cuentas, un conocimiento negativo, un conocer a Dios como incognoscible [85]. Dios es la incógnita abismal. Llegar a percibir que es incógnita abismal, y llegar por vía de experiencia, es ya una cumbre mística.

Esta doctrina fue esbozada, con enorme éxito, por el Pseudo-Dionisio en su "mística teología", expresión que implica misterio, tiniebla, oscuridad [86]. La última etapa del conocimiento humano sobrenatural en la vida presente consiste, según la mística teología dionisiana, en la unión con el "Dios ignoto" [87]. Diríase que hay aquí un eco nítido del pensamiento paulino y de su geografía en estas estructuras ideológicas del neoplatónico escritor, que quiso aparecer como discípulo del Apóstol y que tanto entusiasmo despertó en la Edad Media y cuyo mensaje, pese al derrumbamiento del mito que lo ligaba al Areópago y a la primitiva Iglesia y a la predicación paulina, sigue en pie [88]. Pero, aun al margen de esos mitos rotos por la crítica, no hay duda que santo Tomás ha trasvasado a su teología mucha quintaesencia del Pseudo-Dionisio [89]. He aquí un texto explícito en el que acepta el magisterio místico del Pseudo-Dionisio a propósito del conocimiento de Dios: "hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit..., cum Deo quasi ignoto coniungimur; quod quidem contingit dum de eo *quid non sit* cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum" [90]. Las postreras palabras precisan y definen la función negativa del conocimiento donal. Anticipándose a Nicolás de Cusa y a los "caballeros de la docta ignoran-

84. *In Boet. de Trinit.*, 1, 2 c.

85. "... secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tanquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in Dei cognitione perfectissime invenitur quando cognoscitur eius essentiam esse supra omne id quod apprehendere potest in statu huius vitae". *Ib.*, ad 2. 1.

86. Cf. *De mystica theologia*, cap. 1-2. PG. 3, 998-999.

87. Act. 17, 23; *De div. nominibus*. PG. 3, 587.

88. Los últimos estudios históricos lo prueban hasta la saciedad. Cf. *Dionysiana*, 2 vols., ed. Ph. Chevallier, Paris 1937 y 1950; o la encuesta histórico-doctrinal *Denys Areopagite* (Le Pseudo), en DS. III, 244-429; cf. *ib.*, a propósito de la contemplación mística, II, 1885-1911.

89. Cf. II-II, q. 180, a. 6, que ofrece un ejemplo claro. Aparte de los numerosos estudios sobre el particular, cf. C. PERA, *Il tomismo di fronte alle correnti platoniche o neoplatoniche*, en "Aquinas" 3 (1960) 279-306.

90. CG., III, 49.

cia"[91], añade que este unirse a Dios por conocimiento donal negativo es "sublimissimae cognitionis ignorantia"[92] y aduce el pasaje bíblico que describe el acceso de Moisés a la calígine del Sinaí donde Dios se le manifestó de un modo tan estupendamente sublime y anonadador[93].

Por lo tanto, el conocimiento donal es un conocimiento caliginoso, tenebroso. La paradoja de la "divina tiniebla", que expondrá con tanta sensibilidad mística el Místico Doctor san Juan de la Cruz, es símbolo feliz para la descripción del encuentro del alma con Dios. La "divina tiniebla" es el medio que envuelve y condiciona todo el conocimiento donal.

No obstante esta oscuridad, ese conocimiento conserva su firme certeza. No es una nebulosa de fantasías. Seguro, experimental, divino, señala el más alto grado de conocer a Dios que el hombre alcanza en esta vida. Por ese camino de *negaciones* se junta el alma a Dios en unión profunda[94], en unión sentida y gustada y conocida. En su género, este conocimiento es de mayores quilates que el conocimiento logrado por simple virtud intelectual de humana o teológica sabiduría. No es, pues, de extrañar que el Doctor Angélico concluya que la *sabiduría que es don* es más excelente que la *sabiduría que es virtud simplemente natural;* la razón está en que "magis de propinquo" —más de cerca— "attingit Deum per quamdam unionem animae ad Ipsum"[95].

Esta proyección reiterada al conocimiento donal es una constante que tensa toda la teología tomista, llenando de finalidad y de hermosura y de conquistas gozosas el esfuerzo humano, rudo, acicateador, del teólogo[96]. La teología se hace así sierva de la fe y el verdadero teólogo recibe un premio incomparable: un anticipo de gloria en el gozo de la contemplación[97].

Quinta: Por la coexistencia con la fe. Finalmente, la condición de oscuridad inherente al conocimiento donal *in via* se demuestra por el hecho de su coexistencia con el conocimiento de Dios por fe. Ambos conviven en el *homo viator*. Más aún: la certeza del conocimiento donal pro-

91. J. SANCHIS ALVENTOSA, *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del siglo de oro,* Madrid 1946, p. 137.

92. CG. III, 49.

93. Ex. 20, 21.

94. "... tres noches han de pasar por el alma o, por mejor decir, el alma por ellas, para venir a la divina unión con Dios". *Subida* I, 2, 1; "... pone Dios al alma en esta noche... a fin de purificar el espíritu para unirle con Dios". *Noche* I, 11, 3.

95. Cf. RAMÍREZ, III, 340.

96. Cf. preciosos pasajes en que santo Tomás habla del trabajo que supone la conquista de la verdad, especialmente la teológica en II-II, q. 166, a. 2 ad 3; I P., q. 1, a. 1; I-II, q. 38, a. 4, ad 1; II-II, q. 2, a. 4; *In Met.* lib. I, lect. 1, n. 4; CG. I, 4, etc.

97. Cf. II-II, q. 24, a. 3 ad 2; q. 4, a. 1; q. 180, a. 8; y RAMÍREZ, III, 225-227.

viene de la fe, primera raíz de todo conocimiento sobrenatural de Dios[98]. Santo Tomás insiste en esta sintonía de los dones intelectuales con la fe. Toda la certeza de los dones dimana de la certeza de la fe[99]. Es un principio fundamentalmente de la epistemología sobrenatural. "Toda la certeza del don de entendimiento o del don de ciencia o del don de sabiduría, aclara, procede de la certeza de la fe, como toda la certeza de las conclusiones procede de la certeza de los principios"[100]. La fe es el *hábitus* de los primeros principios sobrenaturales[101]. Y ese *habitus* sustenta los dones que lanzan el alma a las cumbres experimentales de Dios. Sin fe, es imposible el don; como sin cimiento, es imposible la casa; como sin principio, es imposible la conclusión; como sin causa, es imposible el efecto; como sin *terminus a quo* y *ad quem*, es imposible el movimiento.

La letanía de las comparaciones, que aletean rumorosas en el sistema escolástico, nos hace entrever ya la proposición: si la fe es radicalmente oscura, por una parte, y, por otra, engendradora de la certeza de los dones, síguese que el conocimiento de éstos no puede exceder la virtud de la causa. Ahora bien: el conocimiento de Dios por fe es un conocimiento enigmático, especular, oscuro[102]. Luego la coexistencia y la sintonía o dependencia de los dones respecto a la fe, por lo menos en el orden de generación, nos llevan lógicamente a afirmar que, si el hábito y el acto donales no se dan sin la fe causadora, y si ésta es por esencia conocimiento enigmático y oscuro de Dios, los dones no pueden dar el *homo viator* un conocimiento claro, evidente, de Dios. En ese instante, desaparecería la fe, que es no sólo la virtud infusa que los fundamenta, sino también la que los *alimenta*, como piedra roqueña y como nodriza abundosa.

V. INFLUJO DE LOS DONES INTELECTUALES EN EL ACTO DE FE

Sañaladas ya las características del conocimiento donal y su entronque con la fe, especialmente en los dones intelectivos, podemos ya preguntar

98. Cf. II-II, 2. 8, a. 6.
99. Cf. II-II, q. 4, a. 8.
100. "...perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem *manifestationem*, non tamen quantum ad certiorem inhaesionem. Quia tota certitudo intellectus et scientiae secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei, sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum". *Ib.*, ad 3.
101. Cf. II-II, q. 1, a. 1; q. 8, a. 6, diff. 2; DDSS. n. 427.
102. Cf. I Cor. 13, 12; II-II, q. 1, a. 5. "La fe, dicen los teólogos, que es un hábito del alma cierto y oscuro. Y la razón de ser hábito oscuro es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural, y exceden a todo humano entendimiento, sin alguna proporción. De aquí es que, para el alma, esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla, porque lo más priva y vence a lo menos, así como la luz del sol priva otras cualesquier luces, de manera que no parezcan luces cuando ella luce y vence nuestra potencia visiva", dice, con rigor de escolástico y acento de doctor místico, san Juan de la Cruz. *Subida* I, 3, 1.

por el influjo que éstos ejercen, a su vez, en el acto de creer. La pregunta nos aboca a la otra ladera y restringe el campo de exploración. Pero aún es posible fijar la atención preferentemente en el "don de entendimiento", que es el correlativo de la fe hablando en estricta fidelidad al esquema aquiniano; lo cual no empece para que, al mismo tiempo, llevemos por delante los otros dones intelectivos, en especial el de ciencia y el de sabiduría, que viven tan enraizados con la fe.

Hecha esta aclaración inicial, los puntos que pretende recorrer la pesquisa son tres: recordar ciertos principios que hay que dar por previamente supuestos; una argumentación complexiva o envolvente, que abarque toda la síntesis del influjo de los dones en el crecimiento de la vida sobrenatural; y, por fin, una argumentación analítica, que vaya deteniéndose en los diversos modos con que los actos de los dones perfeccionan, los actos de la fe.

1.º POSTULADOS PREVIOS

Los principios que aquí previamente se suponen, para no desorbitar el influjo de los dones intelectuales en el acto de fe, son: 1) Los dones radican su firme certeza en la certeza de la fe, como consta de lo dicho en las páginas anteriores; 2) por los dones intelectuales el *homo viator* conoce experimentalmente y de un modo peculiar lo que no puede atribuirse a Dios [103]; 3) este conocimiento negativo y gustoso de Dios es superior a cualquier otro conocimiento acerca de Dios en esta vida, ya que la *negación* del conocer donal implica cercanía y contacto con el objeto [104]; 4) los dones son complemento y perfección de las virtudes, según la doctrina común de los teólogos tomistas [105].

Admitidos estos postulados, se puede probar ya el influjo de los dones intelectuales en el acto de la fe reduciendo todo el raciocinio a solos dos argumentos: uno, de carácter integral, relativo al funcionalismo o dinámica de los dones en la vida mística; y otro, de carácter específico, recorriendo analíticamente diversos matices de la acción del don de entendimiento en la problemática de los actos de la fe.

2.º ARGUMENTO GENERAL SINTETICO

Los dones son hábitos sobrenaturales operativos, como hemos subrayado al principio de este trabajo. Ahora bien; el hábito sobrenatural eleva la potencia, dándole virtud para que alcance el objeto sobrenatural mediante el propio acto elícito; esta elevación o potenciación es una cua-

103. Cf. Ramírez, III, 340.
104. Cf. CG. III, 49.
105. Cf. T. Urdanoz, *Tratado de los hábitos y de las virtudes,* ed. cit., tom. V, p. 459.

lidad específica del hábito sobrenatural. Además, por ser *habitus*, da también una ejecución pronta, fácil y deleitable del acto propio; en esta triple consecuencia conviene con el *habitus* natural.

Entre los hábitos sobrenaturales se enumeran la gracia, las virtudes infusas morales o teologales, los dones del Espíritu Santo...

La gracia es hábito entitativo[106]; al no ser inmediatamente operativo, necesita de otros hábitos para obrar: son éstos las virtudes infusas y los dones, que fluyen de la gracia a la manera que las potencias naturales brotan de la esencia del alma. La comparación procede de la cantera aquiniana[107].

Virtudes infusas y dones del Espíritu Santo tienen su sujeto en las potencias naturales[108], a las que modifican "sobrenaturalmente en su ser y en sus actos. Y como las potencias del alma están virtualmente contenidas en su substancia, así las virtudes y los dones están virtualmente contenidos en la gracia"[109]. La vida cristiana adquiere así, apoyándose en estas robustas raíces, tensión dinámica de santidad, tensión de vuelo disparado a las cubres de la perfección; esos hábitos sobrenaturales son como los motores a reacción que impulsan el desarrollo del vuelo ascendente, con tal que el alma no obstaculice la normal evolución mística[110] con impedimentos voluntarios. En ese itinerario —la vida espiritual es camino,

---

106. Cf. F. PÉREZ MUÑIZ, *Tratado de la Gracia*, en "Suma teológica de santo Tomás de Aquino", tom. VI, Madrid, BAC, 1956, pp. 726-727; "... gratia reducitur ad primam speciem qualitatis. Nec tamen est idem quod virtus: sed habitudo quaedam quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix". I-II, q. 110, ad. 3; cf. ib., a. 4 ad 2; II *Sent.* d. 26, a. 4 ad 2; d. 27, a. 2 ad 8; QQ. DD. *De veritate*, 14, 5 ad 13.

107. Cf. *supra*, nota 7; o I P., q. 77, a. 6; I-II, q. 110, a. 3 y a. 4 ad 1; III P. q. 62, a. 2; *In II Sent.*, d. 26, a. 6 ad 3.

108. Cf. I-II, q. 56, a. 3; a. 4 ad 3; q. 57, a. 1.; q. 56 *passim;* II-II, q. 4, a. 2; q. 18, a. 1; q. 24, a. 1; q. 47, a. 1; q. 58, a. 4; etc.

109. I. G. MENÉNDEZ REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, Madrid 1948, p. 189.

110. El P. Arintero, paladín de la tesis del "llamamiento de todos los cristianos a la perfección de la vida sobrenatural", escribe: "...no hay razón que excuse ni impida el estar siempre creciendo en todo según Jesucristo, caminando incesantemente y aspirando cada vez más a mayor perfección: ni la gracia en sí, que es vida eterna y participación de la misma vida divina; ni el sujeto de ella que, mientras más recibe, más apto se hace para recibirla mejor; ni la causa física, que es la comunicación del Espíritu Santo; ni la meritoria, que es la pasión de Jesucristo; nada de esto se opone a un crecimiento indefinido. El Salvador quiso que todos aspirásemos a *ser perfectos como el Padre celestial,* y que tuviésemos cada vez más abundancia de vida. Y la tendremos si no ponemos obstáculos a su desarrollo, pues cada acto vital que producimos acrecienta esta vida nueva en vez de agotarla". J. G. ARINTERO, *La evolución mística,* Madrid, BAC, 1952, p. 263; cf. *ib.* pp. 320-322.

es andar hacia arriba[111]—, el alma atraviesa las tres consabidas etapas ascensionales: purgativa, iluminativa, unitiva[112].

¿Cuál es, podemos ya inquirir, la función de los dones en este proceso progresivo de la vida espiritual, de la vida interior?

Por lo común, los teólogos señalan como función propia de los dones dar a las acciones humanas, sobrenaturalizadas por la gracia y las virtudes infusas, un *modo divino*[113]. Sin ellos, la acción sobrenatural del *homo viator* conserva su típico *modo humano*. He aquí cómo expone Menéndez Reigada esta tesis:

"El modo esencial de una cosa corresponde al ser de la misma y pertenece a su constitutivo formal. En este supuesto, los hábitos intrínsecamente sobrenaturales, cuales son la gracia, las virtudes infusas y los dones, tienen que tener un modo de ser sobrenatural, como ellos mismos. Pero éste es el modo de ser —el *modus essendi*; y, cuando hablamos del modo sobrenatural de los dones, nos referimos al modo de obrar —al *modus operandi*—. Ahora bien; el modo de obrar de una cosa debe corresponder al modo de ser de la cosa misma"[114].

Continuando esta disquisición donal genérica, debemos añadir que un hábito operativo que tiene un modo de ser divino, por fuerza ha de producir actos al modo divino. Si los produce al modo humano, esos actos llevarían el sello de... la imperfección. Es el caso de los dones y de las virtudes infusas respectivamente. A las virtudes infusas les corresponde, por consiguiente, un modo de obrar sobrenatural, pero, por su inherencia al control de la razón humana, se adaptan a esa regla, se *humanizan;* los dones, en cambio, perfeccionan esas virtudes, dándoles la adaptación a la regla del Espíritu, purificándolas de los *modos humanos* —purificaciones eminentemente pasivas—, dándoles el *modo divino*. Tienen, por lo tanto, carácter complementario, perfeccionador. Por los dones,

"viene el Espíritu Santo a constituirse El mismo en regla de nuestros actos... y entonces esos mismos actos de las virtudes se subliman, alcanzando la forma y modo divinos que les corresponden, por la norma que los regula. Por eso los dones... obran siempre sobre la materia de las virtudes, ennobleciendo y perfeccionando sus actos y elevándolos a la categoría del modo sobrenatural —el modo divino— que les compete"[115].

---

111. Cf. II Cor. 5, 8; Col. 3, 1; santo Tomás, apoyándose en Mt. 1, 21 y en Ioan. 14, 16, enfoca toda la Cristología con estas palabras: "Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus... viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii..., de ipso omnium Salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis, nostra consideratio subsequatur." III P., *prol.*

112. Cf. CÁNTICO, argumento 1; PH. SSMA. TRINITATE, *Summa theologiae Mysticae*, tom. I, Bruxellis-Parisiis 1874, p. 13 y 17; TH. VALLGORNERA, *Mystica theologiae divi Thomae*, tom. I, ed. J. J. Berthier, Taurini 1927, pp. XXIII-XXIV.

113. Cf. *In III Sent.* d. 34, q. 1, aa. 1 y 4; q. 3, a. 1, q. 1; a. 2, q. 1; d. 36, q. 3; QQ. DD. *De virt.* q. 2, a. 2 ad 17; *ad Gal.* cap. 5, lect. 6.

114. REIGADA, *op. cit.*, pp. 191-192.

115. *Ib.* p. 193. Muchas veces afirma santo Tomás estos principios: las virtudes

Tal es, pues, la función propia de los dones: elevación de la tensión mística del alma, perfeccionamiento de los actos de las virtudes infusas, sumisión al viento del Espíritu, purificación de toda escoria remanente de modos y luces naturales.

"Estos dones dan a nuestras facultades la docilidad para dejarse mover por el Espíritu divino, que es el único que puede despojar nuestros actos de sus modos rastreros, para investirlos de su modo propio, cuando obra en el alma como principio propulsor y agente principal. En efecto; mientras sea la razón humana, aún ilustrada por la fe, la regla y principio motor de nuestras operaciones, se les tiene que descubrir la hilaza, y, por más que proceden de virtudes divinas, siempre llevarán el estigma de lo humano, por ser la razón la norma que las regula. Sin la actuación de los dones, el Espíritu Santo no sería el centro propulsor de toda nuestra vida sobrenatural, o, mejor dicho, nuestra vida no sería totalmente sobrenatural, porque la actividad humana se sobrepondría a la actividad del Espíritu Santo, y la belleza divina de nuestros actos sobrenaturales quedaría eclipsada con la excreción de nuestras miras humanas y disfrazada con la zamarra de nuestros groseros modos" [116].

Estas rotundas afirmaciones podrán sugerir una paralización quietista de la vida espiritual; pero nada más lejos de esto. San Juan de la Cruz, que dio su magistral lección sobre este punto, precisamente hablando de "purgar" la fe de cualquier modo humano mediante la oscura noche pasiva del espíritu [117], ahuyenta todo riesgo de quietismo [118]. Sus noches son noches de vigilia, de alerta permanente [119].

---

perfeccionan al sujeto para que siga el "motus rationis"; los dones, para que sigan el "motus Spiritus Sancti". Cf. I-II, q. 68 *passim;* q. 69, a. 1; II-II, q. 8, a. 5; q. 19, a. 9; q. 52, aa. 1 y 3; q. 121, a. 1; q. 139, a. 1; III P., q. 5, a. 5, etc. Sobre el caballo de batalla del "modo humano" y del "modo divino" y sobre la regulación humano-divina de las virtudes, quizá lo mejor que se haya escrito modernamente son los trabajos de M. LLAMERA, que ha vuelto por los fueros de la "verdad tomista" en tres estudios vibrantes: *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo,* en RET. 7 (1947) 429-281; *Unidad de la teología de los dones según santo Tomás,* ib. 15 (1955) 3-66 y 217-270, donde impugna la tesis de A. SAN CRISTÓBAL, *Las dos exposiciones de santo Tomás acerca de los dones del Espíritu Santo,* expuesta con mucho aparato científico en apariencia *ib.* 12 (1952) 339-371 y 521-557; *El problema místico y los principios de la vida espiritual,* en "Teología Espiritual" 1 (1957) pp. 33-70.

116. REIGADA, p. 18.

117. Cf. el estudio de M.-M. LABOURDETTE, *La foi théologale et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix,* en Rev. Thom. 41 (1936) 593-629; 42 (1937) 16-57 y 191-229.

118. Cf. R. DE LA INMACULADA, *¿Es quietista la contemplación enseñada por san Juan de la Cruz?,* en "Rev. de Espiritualidad" 8 (1949) 127-155; el riesgo del quietismo fraguó de un modo especial en M. de Molinos. Cf. J. ELLACURIA, *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos. Procesos de la Inquisición y refutación de los teólogos,* Bilbao, 1957; cf. sobre los errores quietistas condenados por la Iglesia, Dz. 386, 417-478, 504-529 y 1221-1288.

119. Cf. Mt. 24, 42; 25, 13; Mc. 13, 35; Lc. 21, 36; I Cor. 16, 13; I Pet. 4, 7. Los místicos auténticos siempre se han distinguido por una actividad asombrosa. Son, decía Bergson, desde su ángulo filosófico, "patients par rapport à Dieu, agents par rapport aux hommes". H. BERGSON, *Les deux sources de la morale,* Paris 1933, p. 248.

Resumiendo: por los dones el *homo viator* "piensa a lo divino, y siente a lo divino, y ama a lo divino, y obra a lo divino" [120]; mientras que por las virtudes infusas obra aún a lo humano, no porque no sean sobrenaturales sus actos, sino porque la regla que los dirige es la luz de la razón. La imperfección estriba, por tanto, no en la naturaleza originaria de esos hábitos sobrenaturales, sino en su adaptación al sujeto que los recibe. El despojarlos de estas imperfecciones *subjetivas* es función propia de los dones. Por consiguiente, estamos ya ante el influjo de los dones en los actos de las virtudes infusas. Y, *a fortiori*, ante el influjo de los dones intelectivos en el acto de fe.

Influjo, por otra parte, que no es solamente un hecho, sino una necesidad: Lo necesitan las virtudes infusas para ayuda y perfección de sus actos [121].

Toda la argumentación precedente se apoya en la especificación de los hábitos —de estos hábitos infusos— por su objeto motivo o formal [122].

3.º ARGUMENTO ANALITICO CONCRETO

De este aspecto general, en el que la argumentación se encaminaba a declarar cómo los dones ayudan y perfeccionan los actos de las virtudes infusas, *divinizándolos* —en esa estructura queda incluída la fe y sus actos—, podemos pasar ahora a un aspecto concreto, analizando la ayuda del don de entendimiento a los múltiples matices del acto creyente. La referencia o análisis de esta marea divinizadora, purificadora, puede extenderse a una gama complejísima de casos y problemas en los que cae inmersa frecuentemente la vida de la fe del *homo viator*, pero bastará una apresurada revisión de seis puntos capitales. A saber:

1) *Don de entendimiento y acto de fe* [123]

Ante todo, conviene recordar que el acto de la fe y el acto del don de entendimiento son distintos, por proceder de hábitos específicamente diversos.

"El acto del don de entendimiento, aclara Juan de santo Tomás, se distingue del acto de la fe, que también tiene por objeto los primeros principios (sobrenaturales). A la fe... corresponde asentir a lo revelado; al don de entendimiento, penetrarlo (cf. II-II, q. 8, a. 6 ad 2). No es el mismo hábito el que penetra y el que asiente. Porque el don de entendimiento asiente a la verdad que penetra no creyéndola con la modalidad formal y específica de la fe, sino por cierta experiencia

---

120. REIGADA, p. 19.
121. Cf. id., p. 291 ss.
122. Sobre esta cuestión cf. el estudio de R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Habitus et actus specificantur ab objecto formali*, incluído en su *De Gratia*, Torino 1947, páginas 375-387.
123. Cf. REIGADA, pp. 427-448.

negativa en esta vida. Es muy distinto asentir por fe a asentir por experiencia y penetración. El que cree, se adhiere exclusivamente al testimonio extrínseco, sin buscar otra cosa, sin más investigaciones; el don de entendimiento penetra hasta lo último de las cosas, investiga las ocultas, averigua las causas, lo encubierto descubre y lo oscuro ilumina"[124].

En este pasaje del famoso tratadista de los dones hay que salvar, por supuesto, el carácter negativo que entraña el cavilar inquisitivo y penetrante del don, no lo contradice la letra, pero lo calla por sabido, haciendo necesario el recurso a las páginas precedentes, en las que se habló del "conocimiento donal" y de sus características. Sí interesa, en cambio, poner de relieve la distinción de la fe y del don, que versan sobre un mismo objeto terminativo o material, por su objeto formal o especificante.

Después de este inciso, continuemos el hilo de la prosa de Juan de santo Tomás, encandilado, casi con acento sanjuanístico, en seguir la descripción del acto de fe y del don de entendimiento en sus respectivos papeles sobrenaturalizantes:

"Es así cómo Dios, por el don de entendimiento, nos revela los secretos escondidos bajo la niebla. Por la fe se camina como en un monte sombrío y espeso, queda el entendimiento cautivo, la vista se oscurece, se avanza por vías desiertas hasta el monte de Dios y, a través de una tierra inhospitalaria, intransitable y baldía, se pone en presencia de Dios, como en un santuario. Esto experimentan con frecuencia los que perseveran en oracióu de fe, árida y desnuda; parece que el alma se les seca y la lengua se les pega al paladar, pues solamente corren, sin poder penetrar en el interior de los misterios divinos. Mas, por el contrario, cuando el Espíritu Santo comienza con su aliento a soplar en lo íntimo del alma para que fluyan las aguas y se nos abra el sentido por el don de entendimiento; cuando franquea las compuertas al austro y el viento caldeado, de su amor irrumpe en el alma, haciéndonos sentir en el interior las suavidades divinas, entonces es cuando el entendimiento queda completamente liberado de su cautividad, como el torrente helado en la crudeza del invierno se derrite al soplar el austro. Entonces es cuando las nubes se disipan, el aquilón se retira y el austro esparce los aromas de los misterios de fe como el perfume de un campo sazonado. Nuestros ojos se vuelven como de paloma y ya no habitaremos en tierra árida y seca, sino junto a fuentes desbordantes; el alma ni se secará ni sentirá la aridez de la sed, sino que se sentirá saturada de un manjar pingüe y jugoso, inundada de luz, y su oración se elevará como el incienso en la presencia de Dios.

Esto es lo que obra el don de entendimiento"[125].

La explicación escolástica de este párrafo hondamente lírico, hondamente bíblico, la da su autor casi a renglón seguido, recobrando su verbo la precisión y el rigor de la metodología didáctica tomista. Sorprende este retorno al lenguaje de la escuela después de la emocionada "fuga" poemática:

---

124. DDSS. nn. 427-430.
125. *Ib.* nn. 431-432.

"El asenso de la fe se apoya en un testimonio extrínseco; no investiga ni conoce lo intrínseco del objeto que cree; no asiente a la verdad por su evidencia objetiva y esencial, sino sólo por el testimonio de quien lo afirma, extrínseco al objeto. Por el contrario, el don de entendimiento asiente a la verdad, penetrando eso mismo a que la fe no llega, leyendo en su interior, ya sea con evidencia negativa —*por vía de remoción*— o positiva, como sucede en el cielo. Pero nunca fijándose exclusivamente en lo extrínseco. En el conocimiento de fe, todos los predicados del objeto y su misma esencia permanecen velados; y por eso se dice que en la fe la vista se halla como nublada y el entendimiento cautivo, pues nunca logra saciar su sed de entender y penetrar el objeto y sus predicados. El don de entendimiento se esfuerza en adentrarse y penetrar en lo interior de la cosa... en tender a la plena e interior inteligencia del misterio, del modo que pueda entenderse en esta vida.

Es, pues, necesario establecer un hábito distinto para la fe y el don de entendimiento, pues uno y otro proceden bajo el dominio de razones formales distintas: la fe, de un motivo totalmente extrínseco, incapaz de suyo de penetrar en lo interior del objeto; el don de entendimiento, penetra esas mismas interioridades esenciales, de un modo imperfecto en esta vida y perfecto en el cielo, y, por esa misma penetración, asiente y juzga.

Esta diferencia la tomamos del hecho de que el don de entendimiento tiende a penetrar y entender la verdad por cierta experiencia afectiva de las realidades divinas, mientras que la fe no tiene tal experiencia, sino que tan sólo asiente al testimonio extrínseco. Por eso la fe puede darse separada de la gracia en un pecador, mientras que sin ésta no puede concebirse el don de entendimiento" [126].

Y después de esta larga cita —bellísima por fuera y por dentro— de Juan de santo Tomás, pasemos, sin añadir punto ni coma, a analizar otro *influjo* del don en la fe.

2) *El don de entendimiento y las purificaciones del alma creyente*

El don de entendimiento perfecciona el conocimiento de Dios en nosotros —conocimiento que arranca, en el orden sobrenatural, de la fe— por la limpieza del corazón, por la *munditia cordis* que llevan a cabo en el *homo viator*. El lastre del modo humano de conocer a Dios, que aún conservaba la fe recibida en la potencia intelectiva del hombre, cae. El don de entendimiento, purgando la facultad visiva sobrenatural, permite que la mirada se halle libre de los abrojos punzantes y oscurecedores de la luz humana. Los ojos del alma penetran, en la medida de lo posible, el objeto; la fe se aúpa, se levanta sobre la luz de la humana razón, que le impedía su ejercicio más que lo ayudaba; el don, con sus toques divinos en el alma, la purifica de toda brizna de tierra.

San Juan de la Cruz es el doctor de las *nadas*, el doctor de las *noches oscuras*, el doctor de las terribles [127] purificaciones activas y pasivas del

---

126. *Ib.* nn. 435-441.

127. "Esta segunda noche del espiritu es más oscura y tenebrosa y *terrible* purgación." *Subida* I, 1, 3; "La primera purgación o noche es amarga y *terrible* para el sentido... La segunda, no tiene comparación, porque es *horrenda* y espantable." *Noche* I, 8, 2. PH. A SSMA. TRINITATE, la llama "ardua et perdifficilis" y "spinis

alma. Pero la doctrina de la *purificación* —bajo este nombre catártico— pertenece a una vieja tradición que recoge con delicadeza santo Tomás y la coloca en su lugar exacto: entre los primerísimos efectos del don de entendimiento, que corresponde a la virtud teologal de la fe.

La *munditia cordis,* dice el Angélico, es doble: una, "praeambula et dispositiva ad Dei visionem, quae est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus"; otra, "quasi completiva respectu visionis divinae" [128]. Cada palabra parece calculada, pesada. En la primera purgación, que es obra de los dones afectivos, especialmente del don de temor [129], se limpia el alma de los afectos terrenos, aborrece el pecado y sus reliquias [130]; en la segunda, a la que la anterior ha allanado el camino, y que es efecto principalmente del don de entendimiento, se purga éste de todo error contrario a las verdades divinas, y de las dudas que de ordinario acompañan la fe de los principiantes y, sobre todo, de cualquier imperfecta *resolutio veritatis Dei et creaturarum,* porque la purgación pasiva de la fe por el don de entendimiento trasciende los sentidos y los fantasmas y todo modo natural de conocer a Dios y de conocer las cosas sobrenaturales [131]. Por eso santo Tomás, que coloca el conocer del don de entendimiento por encima del conocer natural de los ángeles y de las almas separadas, agudamente señala un triple escalón purgativo para llegar a la contemplación de las verdades divinas: "primus est in derelinquendo sensum; secundus, in derelinquendo phantasias; tertius, in derelinquendo rationem naturalem" [132]. O sea: purificación activa de los sentidos; purificación activa del espíritu; purificación pasiva, si queremos instalarnos en el esquema de san Juan de la Cruz [133], que parece calcado en este texto tomista.

---

et tribulis consita, crucibus plena, tenebris undique circumfusa, invia et inaquosa." *Op. cit.,* tom. I, pp. 504 y 56.

128. II-II, q. 8, a. 7.

129. Cf. Reigada, p. 447 y 575-584.

130. II-II, q. 8, a. 7.

131. Cf. Ramírez, III, 340-341, "...et haec quidem est munditia mentis depuratae phantasmatibus et erroribus, ut scilicet ea quae de Deo proponuntur non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum haereticas perversitates". II-II, q. 8, a. 7.

132. *In I Sent., prol.:* div. textus. "Similiter etiam est duplex Dei visio. Una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia. Alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est; et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus, prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via". II-II, q. 8, a. 7. Cf. Ramírez, III, 343-348.

133. "Para cuya inteligencia es de saber, que, para que un alma llegue al estado de perfección, ordinariamente ha de pasar primero por dos maneras principales de noches, que los espirituales llaman purgaciones o purificaciones del alma, y aquí llamamos noches." *Subida* I, 1, 1; cf. *ib.* II, 1, 3; *Noche,* pról.

Hay que ultrapasarlo todo, incluso a sí mismos, para venir a la unión, según el místico doctor [134].

El don de entendimiento realiza, finalmente, librada el alma de las trabas obstaculizadoras del modo humano, una penetración mediata y sabrosa en el objeto de la fe. Esta contuición de Dios en los efectos sobrenaturales de la gracia —la gracia, por pequeña que sea su partecica, excede todo el bien del universo de la creación, afirma con rotunda valentía el doctor Angélico [135]— es una evidencia negativa y discretiva de Dios y sus misterios sobrenaturales e implica un avance neto y perfectivo sobre el acto de fe, que es el "primer principio" de todo el orden cognoscitivo sobrenatural del *homo viator*, como si lo llevase a sus últimas consecuencias posibles. El mismo santo Tomás llama, a este conocer donal, *cogitación* y no *visión* [136]; la distinción parece que frena los anhelos de los místicos, más sólo en apariencia. En realidad los lanza verticalmente a desear la *visión inmediata,* que sólo se logra en el cielo. Cuando el alma ha escalado el último grado del amor sobrenatural posible en esta vida, dice san Juan de la Cruz —más de un lector se quedará atónito— vuela del cuerpo: no puede aguantar la llaga y muere. Muere de amor [137].

En el cielo hay como una continuación del conocer donal, pero elevado ya a su última potencia; allí los dones se subalternan al "lumen gloriae", alcanzando su perfección definitiva, su total descanso actuoso y fruitivo, mientras que en el *homo viator* se hallan en estado imperfecto, en tensión; perfeccionan el acto de fe, pero no logran el conocimiento perfecto de Dios, sino ese conocimiento experimental, mediato, negativo del que ya hemos hablado. Y, en suma, *purifican, purgan* al alma en la noche pasiva de la fe.

3) *El don de entendimiento y las imperfecciones de la fe*

En las páginas anteriores se ha hecho alusión reiteradamente a las imperfecciones anejas a la fe del *homo viator*. Esos defectos provienen de

134. Cf. *Subida* I, 1, 4; ib. 3, 1-2; ib. 5, 2; cf. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, vol. I, [Paris], Aubier [1960], pp. 182-183.

135. Cf. I-II, q. 113, a. 9 ad 2; *In IV Sent.* d. 5, q. 1, a. 3, q. 1.

136. "Cogitamus Deum, non autem immediate videmus. *In IV Sent.* d. 49, q. 2, a. 7 ad 8; "Cogitare de Deo, non cogitando de aliqua creatura." QQ. DD. *De verit.* q. 8, a. 3 ad 18. Cf. RAMÍREZ, III, 342.

137. "En las heridas de amor no puede haber medicina sino de parte del que hirió; y por eso esta herida alma salió en la fuerza del fuego que causó la herida tras de su Amado que le había herido, clamando a El para que le sanase." *Cántico,* 1, 20. Más terminante es el texto en que remata la exposición de los "diez grados de la escala mística de amor divino según san Bernardo y santo Tomás" escribiendo: "El décimo y último grado de esta escala secreta de amor hace al alma asimilarse totalmente a Dios, por razón de la clara visión de Dios que luego posee inmediatamente el alma, que habiendo llegado en esta vida al nono grado, *sale de la carne.* Porque éstos, que son pocos, por cuanto ya por el amor están purgadísimos, no entran en el purgatorio." C. *Noche* II, 20, 5.

la desproporción entre la capacidad humana —la regla de la razón, que sigue *regulando* las virtudes de orden divino por el propio rasero o por la propia medida— y el objeto *habitus* de la fe[138]. El don de entendimiento corrige, en parte, esas imperfecciones, estableciendo una mayor proporción entre sujeto y objeto, sin llegar a una adecuación total y perfecta. Los dones del Espíritu Santo tienen, por lo tanto, la misión de ayudar a las virtudes para que superen los defectos o imperfecciones derivadas del sujeto[139].

"La fe, escribe santo Tomás comentando al profeta Isaías, *cap. 11, 1-2,* es imperfecta en el que la tiene, porque es enigmática. Y este defecto se quita por un hábito más alto dado por Dios, que se llama Don, porque en cierto sentido excede el modo de la operación humana; como el don de entendimiento, que hace ver clara y limpiamente las cosas de la fe"[140].

De aquí se infiere un corolario de suma importancia: siendo la fe virtud tan quicial en la estructura y en el dinamismo de la vida espiritual —piedra angular del edificio de las virtudes, incluída la caridad que le da forma e intención final[141]: sin conocer de algún modo es imposible el amor[142]—, su perfeccionamiento es base también del desarrollo de las distintas fases de la perfección cristiana. Por consiguiente, "si la fe no

138. Cf. I-II, q. 68, a. 8; DDSS. n. 59; Reigada, 181; M. Llamera, *Unidad...*, art. cit., pp. 232-254, T. Urdánoz, *Los dones...*, art. cit., pp. 398-399; V. Rodríguez, *art. cit*, pp. 250-255.

139. Reigada, p. 428.

140. "Est autem duplex defectus virtutis: unus per accidens, qui est ex indispositione habentis...; et iste defectus tollitur per augmentum virtutis. Alius defectus est per se, ex parte ipsius habitus, sicut fides secundum suam dispositionem est in continente imperfecta, quia aenigmatica; et iste defectus tollitur per altiorem habitum qui vocatur donum, quia quasi excedit modum humanae operationis, a Deo datum, sicut donum intellectus, quod facit aliquo modo limpide et clare intueri quae sunt fidei." *In Esaiam*, cap. 11. *Opera omnia*, ed. piana, t. XIII, Romae 1570, f. 16 v.

141. Cf. I-II, q. 62, a. 4; II-II, q. 4, a. 3; q. 23, a. 8. R. M. Schultes, *De caritate ut forma virtutum*, en "Div. Thomas" (Pi.) 21 (1929) 5-29.

142. El adagio "ignoti nulla cupido" lo presuponen todos los escritores espirituales, aun concediendo el papel formal de la caridad en la tarea de la santificación. Ph. a SSma. Trinitate propone esta tesis: "In exercitio theologiae mysticae non potest esse amor absque praevia cognitione" (op. cit., tom. I, p. 32), matizándola después con ésta otra: "In exercitio theologiae mysticae potest voluntas plus amare quam intellectus cognoscere" *(ib.*, p. 37); casi de idéntico modo formula la doble conclusión Th. a Vallgornera *(op. cit.*, tom. I, pp. 11 y 18) con gran abundancia de textos aquinianos. La necesidad de este previo conocimiento para el ejercicio del amor místico la hallamos también en san Juan de la Cruz: "... como el estado de perfección que consiste en perfecto amor de Dios y desprecio de sí mismo, no puede estar sino con estas dos partes, que son conocimiento de Dios y de sí mismo, de necesidad ha de ser el alma ejercitada primero en lo uno y en lo otro...; la contemplación es ciencia de amor, la cuál... es noticia infusa de Dios amorosa y que juntamente va *ilustrando y enamorando el alma". Noche* II, 18, 4-5. También para santo Tomás todo conocimiento sobrenatural termina en amor de Dios. Cf. A. Hayen, *La communication de l'Être d'après s. Thomas d'Aquin*, tom. II, Bruges 1959, pp. 232-260: "L'achèvement de la connaissance en amour."

puede ser perfecta sin la actuación de los dones del Espíritu Santo, ninguna virtud llegará a ser perfecta sin la actuación de esos dones"[143]. Todas las virtudes caminan encadenadas a la marcha de la fe y de la caridad hacia la perfección. La distinción entre "perfección ascética" y "perfección mística" como dos caminos distintos y no como dos etapas del mismo camino no cabe en este cuadro, y ha cabido únicamente en cabezas llenas de prejuicios[144].

Pero, ¿cuáles son las imperfecciones de la virtud teologal de la fe por parte del sujeto y en qué medida las corrige el don de entendimiento y los otros dones intelectuales?

Hay un defecto o imperfección básica en la fe: estriba en su misma naturaleza; la fe, virtud teologal, virtud cognoscitiva, no da evidencia intrínseca del objeto[145]. Esta imperfección procede *ex parte formae,* es decir, de la misma esencia del *habitus fidei.* "Es un defecto tan esencial a ella, que no se puede corregir sin destruir la fe misma"[146]. Sólo será corregido por el "lumen gloriae": pero en ese instante desaparecerá la fe misma, suplantada ya definitivamente por el nuevo hábito beatífico, como hemos dicho más arriba[147].

Hay, en cambio, otros defectos que "se le adhieren extrínsecamente por la imperfección del sujeto en el cual se recibe". Distingue Menéndez Reigada, que ha estudiado este punto con especialísima diligencia, cuatro elementos subjetivos en el acto de conocer; la fe sobrenatural, cuyo objeto es la Verdad Primera[148], es una virtud cognoscitiva. Por analogía trasplantada del conocimiento humano al conocimiento sobrenatural, se puede atisbar el dinamismo sicológico del conocer creyente y las imperfecciones anejas. Los cuatro elementos funcionales del humano conocer son: primero, el modo propio de la facultad cognoscitiva en su lance actuoso —discurso, intuición, etc.—; segundo, el medio en el cual se conoce el objeto, llamado *medium in quo;* tercero, la luz con la cual la potencia llega al objeto mediante el acto elícito propio, llamada *lumen quod* o virtud cog-

143. REIGADA, p. 428.

144. Véase R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois conversions et les trois vies,* Juvisy 1933, pp. 114-123; y, sobre todo, el fino análisis y vigorosa refutación de tales opiniones, en M. LLAMERA, *El problema místico y los principios de la vida espiritual,* en "Teología Espiritual" 1 (1957) pp. 33-70; la tesis dualista ha perdido mucho terreno entre los teólogos, a la par que las tesis "tomistas", tan tardíamente propugnadas por Gardeil, Arintero, Saudreau, Garrigou, Menéndez Reigada, Royo, etc., van pasando lenta y eficazmente a ser comunes. Cf. sobre tan interesante aspecto, T. URDÁNOZ, *Estado actual de los estudios de teología espiritual,* en el volumen del mismo título, IV del Congreso de Ciencias Eclesiásticas" con ocasión del VII Centenario de la Universidad de Salamanca, Barcelona, Juan Flors, 1957, pp. 138-186, especialmente pp. 182-186.

145. Cf. II-II, q. 1, a. 4 y q. a, 1.

146. REIGADA, p. 428.

147. Cf. DDSS. nn. 512-513; RAMÍREZ, III, 323-326.

148. Cf. II-II, q. 1, a. 1; QQ. DD. *De veritate,* q. 14, a. 8.

noscitiva; y cuatro, el motivo formal en el cual conoce el objeto, que se apellida *lumen quo.*

"Analizando estos cuatro elementos en función de nuestra fe, encontramos que todos ellos son defectuosos por la desproporción que existe entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible que la fe nos propone. Y de estos defectos participa la fe al ser infundida en el alma, mas de ellos puede ser despojada por la actuación de los dones, particularmente por el don de entendimiento" [149].

Volvemos por este camino a enlazar con el tema de las *purificaciones pasivas* de la fe, función primordial que sólo los dones realizan.

4) *El don de entendimiento y la contemplación*

También el don de entendimiento perfecciona el acto de creer en cuanto a la contemplación de las verdades divinas. Nos topamos, con esta afirmación, con un tema complejo y difícil, que arrastra una larga historia de disputas y sondeos prolongados hasta nuestros días [150]. La contemplación: gran misterio, gran tentación para el cavilar de los teólogos.

Limitando la pesquisa aquí a la afirmación inicial, bastará hacer unas indicaciones sumarias. La contemplación infusa —no hablamos de otra— pertenece al orden cognoscitivo. Es quizá el primer concepto que se deriva de su semántica o definición etimológica: ver, ver con intensidad, con fijeza, con mirada clara, morosa. Partiendo de este concepto nominal, que es la inserción de la contemplación en la actividad cognoscitiva, y remontándonos al orden de la sobrenaturaleza, que es el orden de la fe, tendremos que definir ese *ver* como acto segundo de la vida sobrenatural, es decir, como un acto elícito de un hábito infuso. El principio, pues, inmediato y elicitivo de la contemplación será esencialmente un habitus intelectual; pero con la concurrencia antecedente, concomitante y consiguiente de la voluntad, que también interviene aunque en un plano no de esencias sino de accidentes. Adviértase, por último, que, porque estamos instalados en el orden de los actos sobrenaturales, nos referimos al

149. REIGADA, p. 429; cf. *ib.* el análisis detallado, pp. 429-447.

150. Cf. J. HUBY, *Foi et contemplation d'après s. Thomas d'Aquin,* en "RevSc-PhTh." 9 (1919) 137-161; M. M. GEOFFROY, *L'union de la foi et les dons du Saint Esprit dans la contemplation mystique.* Marseille, 1934; M.-M. MASSONNET, *Intuition mystique et foi théologale,* en "Vie Spirituelle Suppl." 51 (1937) 141-164; *id., Foi théologale et dons intellectuels,* ib. 54 (1938) 1-21; D. JORET, *La contemplation mystique selon s. Thomas.* Paris, 1937; T. PHILIPPE, *Speculation métaphysique et contemplation chrétienne.* en "Angelicum" 14 (1937) 223-263; id., *Excellence propre de la connaissance mystique,* en "Vie Spirituelle Suppl." 1947-1948, pp. 269-290; B. JIMÉNEZ DUQUE, *La fe y la contemplación mística,* en RET. 4 (1944) 221-246; L. ROY, *Lumière et sagesse. La grâce mystique dans la théologie de s. Thomas d'Aquin.* Montreal, 1948; y, de un modo especial, la espléndida encuesta histórico-doctrinal sobre la palabra *Contemplation* llevada a cabo por numerosos autores en "Dictionnaire de Spiritualité", tom. II, cc. 1644-2193.

entendimiento potencializado por un hábito infuso sobrenatural, que da el "posse" y el "operari".

Los hábitos intelectuales sobrenaturales que pueden entrar en juego son: la sagrada teología, la procedencia infusa, la ciencia infusa, la profecía, la fe y los dones intelectuales. El deslindamiento nos lleva por fuerza a prolijos análisis selectivos. Pero, abreviando, se puede sintetizar la solución en las conclusiones siguientes: 1.ª) El hábito espiritual sobrenatural, al que se atribuye *esencialmente* —volveremos más abajo a referirnos al hábito que la produce *accidentalmente,* es decir, a la caridad— el acto elícito de la contemplación, no es la sagrada teología, ya que es sobrenatural sólo en cuanto al modo (entitativamente es natural; radicalmente, sobrenatural) y, además, es un hábito discursivo y puede darse en almas empecatadas; no todos los grandes teólogos son grandes contemplativos o místicos por necesidad, como consta de la experiencia cotidiana. 2.ª) Tampoco puede ser el hábito de la ciencia infusa, que es gracia dada de balde —*gratia gratis data*—, ordenada a un bien extrínseco al sujeto, mientras la contemplación es gracia *gratum faciens,* meritoria y ordenada al bien de la persona que la disfruta. 3.ª) Tampoco puede ser la prudencia infusa, ya que ésta pertenece al entendimiento práctico, mientras la contemplación es acto del entendimiento especulativo. 4.ª) Tampoco puede ser la profecía, que también es gracia *gratis data* y *per modum transeuntis.* 5.ª) Luego no resta sino que el principio elicitivo de la contemplación, por ser acto de una potencia intelectiva, tiene que ser o la fe o los dones, los únicos hábitos sobrenaturales que no hemos excluído del *homo viator* en la precedente selección.

En cuanto a la solución histórica [151], se han adoptado las tres posturas posibles: acto de fe sin los dones; acto de los dones sin la fe; y acto de los dones y la fe, no en igual medida, sino principalmente acto de fe ayudado y perfeccionado por los dones en cuanto a su modo sobrehumano.

La fe sola no bastaría, tanto si es informe como si es formada, ya que la primera la conservan las almas en pecado y esas almas nunca pueden tener contemplación en tal estado; y la segunda, tampoco, pues sería entonces la forma la causa de la eliciencia formal de la contemplación, lo que no podemos admitir, porque la contemplación pertenece esencialmente al entendimiento, y la *formatio fidei a caritate* no da la razón formal ni puede darla porque no es virtud cognoscitiva.

Ni la contemplación se ha de atribuir a solos los dones intelectuales, porque éstos no existen en los que no tienen fe. Entre los dones y la fe se da una correlación análoga a la que se da entre los principios y las conclusiones; sin principio —la fe, lo hemos dicho antes, es como un *in-*

151. Cf. P. PHILIPPE, *L'oraison dans l'histoire,* en "L'Oraison", Cahiers de "La Vie Spirituelle", Paris 1947, pp. 8-59.

tellectus primorum principiorum en el orden sobrenatural— no hay conclusión posible. De aquí que, con relación a la contemplación, la fe aporta la sustancia del acto; los dones, el toque perfectivo.

En otras palabras: la fe ofrece la materia *circa quam* de la contemplación, por tener a Dios por objeto terminativo primario; los dones, a su vez, dan la forma, la perfección y consumación del acto contemplativo. Y, por lo tanto, si la forma preexige la materia, los dones preexigen la fe, de tal manera que toda su actividad —la actividad donal— se sustenta en la base firme de la fe.

En conclusión: el acto de la contemplación procede de la fe teologal formada por la caridad e ilustrada con los tres dones intelectuales de ciencia, entendimiento y sabiduría [152].

Pero un mismo acto especificado no puede proceder *ex aequo* de hábitos específicamente distintos. Por consiguiente el acto de la contemplación tiene que proceder de esos hábitos según una gama jerárquica. El proceso de la contemplación, acto elícito de la fe formada por la caridad y de los dones, sería el siguiente: la fe, en su tensión a la Verdad Primera y a todas las verdades y misterios dimanantes, concurre al acto contemplativo como causa principal, pero no alcanza su objeto con claridad, sino con gran oscuridad, con esa oscuridad tenebrosa que le es propia; la caridad concurre en un orden accidental, como disposición próxima, aplicando el objeto al sujeto, es decir, haciendo al objeto, descubierto formalmente en su dimensión de verdad por el entendimiento de la fe, *presente* y sabroso al sujeto bajo la razón específica de *bien* poseído, gustado; este concurso dispositivo, no elicitivo ni esencial, es, sin embargo, una *conditio sine qua non* de la contemplación. Por último, el don de entendimiento da cierto conocimiento mediato del objeto: un conocimiento espiritual, sobrenatural, haciendo que el objeto no sólo sea *bien presente* sino también *verdad presente* [153].

---

152. Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'experience mystique*, 2 vols., Paris 1927; A. ROYO, *Tratado de los distintos géneros de vida y estados de perfección*, en "Suma teológica de santo Tomás de Aquino", tom. X, Madrid, BAC, 1955, pp. 597-613, que, como advierte en p. 577, nota 1, sigue "casi exclusivamente" un curso inédito de S. RAMÍREZ sobre el tema; ahí se han inspirado también estas páginas sobre "el don de entendimiento y la contemplación"; cf. también T. URDÁNOZ, *Los dones...*, art. cit., pp. 405-407.

153. "...quanto plus ascendimus in hoc ordine habituum supernaturalium, tanto amplius purificatur ratio inferior speculationis et praxeos et amplius elevatur ad rationem superiorem contemplationis et affectionis. Unde fides theologica est multo magis contemplativa et affectiva quam Sacra Theologia, utpote nullo modo discursiva neque abstractiva, sed pure divina ex parte obiecti motivi seu formalis *quo*. Et similiter dona intellectus, scientiae et sapientiae, quibus anima iusti interius tangitur et agitur a Spiritu Sancto, et consequenter experimentali quodam modo percipit, quasi degustando, quam suavis et bonus sit Deus..., nam '*experientia divinae bonitatis dicitur gustatio*' (ST. THOM., in Ps. 33, n. 9), quae non est de re absenti, sed de praesenti, et quidem non quoad exteriora tantum, ut tactus, sed quoad *intima et profunda*, ut gustus". RAMÍREZ, III, 227.

Purificado el ojo de la fe por el don de entendimiento, dice con prudente audacia mística el Doctor Angélico, puede en cierto modo "ver a Dios"[154].

¿Qué función desempeñan en el acto de la contemplación los de ciencia y sabiduría? Nos queda, en esta apretada y apresurada síntesis, por resolver este interrogante. Brevemente: el don de sabiduría —que es el que *conforma* al hombre con Dios por la típica *filiación* adoptiva que produce en el alma— corresponde a la fe en cuanto implica un conocimiento (no discursivo, sino intuitivo y experimental) de los misterios sobrenaturales; pero, en cuanto entraña cierta *degustación* de Dios, corresponde a la caridad y también la acompaña en el acto de la contemplación[155].

En don de ciencia, finalmente, participa en el acto de la contemplación cuando esta versa sobre su objeto secundario: las cosas creadas. La diferencia entre lo temporal y lo eterno sería su juicio último, diferenciación necesaria para que el conocimiento sobrenatural no aparezca con manquedades y esté potenciado en orden a juzgar también de las proposiciones adversas o contrarias a los principios revelados; esta es la función propia del don de ciencia[156], don que es "una participación de la ciencia divina", según afirma santo Tomás[157] y produce unos efectos maravillosos: el llanto sobre las cosas creadas —"bienaventurados los que lloran"[158]—, desapegándonos de ellas para buscar la verdad total y beatificante; el recto uso de los valores de la creación; la iluminación de los caminos de la vida que conducen a Dios; finalmente, la apertura al prójimo, ayudándole en el empeño común de la salvación[159].

Son, de todas formas, los dones de entendimiento y sabiduría los que hacen que la fe tenga ese "ver místico", irreductible a las categorías de las visiones intelectuales de otro tipo posibles en esta vida. La fe presenta

154. "In hac etiam vita purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest". I-II, q. 79, a. 2 ad 3; cf. II-II, q. 8, a. 7; IV Sent. d. 15, q. 1, q. 1, ad 5.

155. Cf. II-II, q. 45, a. 2; q. 9, q. 2 ad 1; Reigada, p. 507.

156. Cf. T. Urdanoz, *Los dones...*, art. cit., pp. 412-415.

157. "...in Deo est rectum iudicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum... Cui similis est scientia quae ponitur donum Spiritus Sancti, cum sit quaedam participata similitudo ipsius". II-II, q. 9, a. 1 ad 1.

158. Mt. 5, 5; *In Mat.* cap. 5, lect. 1; "...bona creata non excitant spirituale gaudium nisi quatenus referuntur ad bonum divinum, ex quo proprie consurgit gaudium spirituale. Et ideo directe quidem spiritualis pax et gaudium consequens respondet dono sapientiae. Dono autem scientiae respondet quidem primo luctus de praeteritis erratis; et consequenter consolatio, dum homo per rectum iudicium scientiae creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro praemio. Quae quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura". II-II, q. 9, a. 4, ad 3; cf. q. 28, aa. 2-3.

159. Cf. J. G. Arintero, *Oficio de cada uno de los dones del Espíritu Santo*, en "La Vida Sobrenatural" 29 (1935) 326-340; T. Urdánoz, *Los dones*, art. cit., páginas 415-417.

la materia, da la sustancia esencial de la contemplación; por eso es —la fe— más perfecta que el don en cuanto al motivo formal, no siéndolo en cuanto al modo de alcanzar el objeto. Los dones causan la evidencia extrínseca negativa, de la que se habló en páginas anteriores, y el conocimiento afectivo, la experiencia degustadora de los misterios sobrenaturales. Este conocimiento no es discursivo, ni tampoco remoto (como cuando conocemos el fin a través de los medios), sino conocimiento por una especie peculiarísima de *contacto* con Dios, no en Sí sino en los efectos sobrenaturales que produce en el alma; y no en los efectos abstractamente considerados, sino experimentados, saboreados. Estos efectos son el medio objetivo del conocimiento donal. Conocimiento que en parte es positivo —los contemplativos tienen sus "sentidos espirituales"[160]— y, en mayor parte aún, negativo: el alma se acerca a Dios, purificada de toda imperfección humana y purificando las ideas que de Dios alcanza. Es el "conocimieno tenebroso", la "divina tiniebla transluminosa" de que nos habla san Juan de la Cruz con su cuenta y experiencia: todos los efectos de Dios *ad extra* distan infinitamente de Dios en Sí[161].

La fe, formada por la caridad y potenciada por los dones, logra así una unión afectiva y efectiva con Dios. Del afecto salta al efecto, a la unión. Y, aunque las virtudes teologales del *homo viator*, por razón de su estado, tienen un objeto —Dios— distante y trascendente, sin embargo, por otro lado, lo tienen presente, de modo especial la caridad, que exige por naturaleza presencia, cercanía. Todo el orden sobrenatural, toda la vida espiritual en sus grados místicos es un misterio de lejanías y cercanías, de trascendencias y contactos. Un misterio que se realiza por la fe, la esperanza y la caridad, y por los dones; un misterio que la mente humana rastrea por la teología de esas virtudes teologales y de esos dones del Espíritu Santo.

La mirada perspicaz del doctor Angélico buceó en el dulce mar del misterio de la *vida divina* del hombre en busca de síntesis teológica; esa síntesis, servida en la bandeja de la *Suma,* encierra en pocos conceptos jerárquicos y comparativos el dinamismo sobrenatural de la gracia: virtudes intelectuales, siempre rectoras; virtudes morales que someten a canon de razón las energías de los apetitos; virtudes teologales, que unen

---

160. Cf. MARÍN-SOLA, *op. cit.*, pp. 398 y 404-408; ARINTERO, *La evolución mística*, ed. cit., pp. 637-649; REIGADA, pp. 361-364.

161. "En lo cual habemos de advertir que, entre todas las criaturas superiores ni inferiores, ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser. Porque, aunque es verdad que todas ellas tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios, unas más, y otras menos... de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial, antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinita; y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas, ahora sean celestiales, ahora terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza... Luego todas las criaturas no pueden servir de proporcionado medio al entendimiento para dar en Dios." *Subida* II, 8, 3.

a Dios; dones del Espíritu Santo, que disponen al *homo viator* para que camine, a velas desplegadas, a su meta bajo el viento inefable de Dios[162].

Las virtudes teologales, por consiguiente, mantienen su primacía por su ordenación directa al fin; son el timon de la nave. Los dones, el viento, el impulso, la caricia de alas celestes. La experiencia donal, aguda y penetrante, sigue dependiendo de las virtudes teologales; ellas son las que enfilan el puerto. Los dones, aun con su invasión de efectos divinos, con su conocer sabroso, no alcanzan la dignidad ni la altura de aquéllas[163].

Una comparación minuciosa entre virtudes teologales y dones lleva siempre a la misma conclusión: las virtudes teologales conservan la primacía; los dones ni se dan sin ellas, ni tendrían sentido. ¿A dónde se encaminará una barca sin el timón regulador? Velas y viento son *medio* para llegar al *fin*. Santo Tomás, en su fervor teológico por los dones, no ha roto la primacía de las virtudes teologales. Antes bien, ha completado el panorama de la vida sobrenatural llenándolo de estructura y de luz, armonía y verdad. Cualidades que halló encarnadas en su propia experiencia y, sobre todo, en la contemplación de la verdad revelada. La fe es la virtud de base del cristiano; pero, al mismo tiempo y no en grado menor, es también la virtud del teólogo

Quizá sea hora ya de abrir la puerta a un interrogante que merodea, inquieto, en torno a estas afirmaciones: ¿qué grado de virtudes teologales y morales se requiere para llegar o entrar en la vida contemplativa?

La respuesta, que toca tierra práctica, no ofrece muchas dificultades, pues cae por su propio peso de cuanto se ha dicho hasta aquí. Héla, pues, resumida en pocas palabras.

Admitiendo los tres grados clásicos de la vida interior —incipientes, proficientes y perfectos que corresponden a las tres etapas de la vía espiri-

---

162. El esquema tomista de comparaciones es el siguiente: "... virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutes quidem theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus Sancti sunt quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae.

Sic ergo: eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui Sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. Unde sicut virtutes intellectuales (cf. q. 57, aa. 1 y 5; q. 66, 3; q. 64, a. 2; q. 65, a. 1) praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti, et regulant eas; ita virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti, et regulant ea." I-II, q. 68, a. 8.

163. Cf. DDSS. nn. 2, 70-71, 427-430, 548, 1229-1230; T. URDANOZ, *Los dones,* art. cit., 400-401; santo Tomás habla de la excelencia del conocer por don en cuanto penetra en algún modo "hasta lo íntimo de las cosas", *In III Sent.,* d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1 y II-II, q. 8, a. 1 ad 3.

tual: purgativa, iluminativa y unitiva— tenemos, por de pronto, que todos ellos suponen el estado de gracia, todos ellos implican también las virtudes teologales y morales infusas y los dones del Espíritu Santo, que son los hábitos operativos que capacitan ese *ser* para la operación; el organismo de la vida sobrenatural es un organismo que nace, crece, madura. Sin embargo, aún es factible distinguir, a base de estos supuestos, una escala de grados de perfección, reducible a los tres grados-base, pero que se puede ampliar y fraccionar mucho más todavía [164]. La medida de esos grados se toma por relación al término, que, en este caso, es el que especifica la intensidad de la tendencia, la cercanía a él.

Si, en este orden de principios y distinciones, nos referimos a la contemplación, hay que llegar a la conclusión, refrendable por el testimonio de las almas que han logrado esas cumbres —una santa Teresa de Jesús, por citar un ejemplo de excepcional valor [165]—, de que la contemplación no se da sino cuando el *homo viator* llega a un grado de perfección que puede fijarse en la madurez de la vía iluminativa y, con mayor razón, en la vía unitiva [166]. O sea, en plena fase de actuación donal o mística.

El lenguaje de los grandes contemplativos es, en este caso, más revelador que las especulaciones de los grandes teóricos de la contemplación. Es un lenguaje inflamado, que habla con frecuencia de "matrimonio", de unión, de éxtasis, de arrobamientos. Pero el teólogo somete todas esas expresiones al tamiz de sus principios. Usando la terminología del derecho, con un valor puramente analógico, ve ese matrimonio como "rato", es decir, disoluble, ya que "consumado" o indisoluble sólo se realiza en la otra vida, en la contemplación de la bienaventuranza formal. Pero, aparte de esto, la misma perfección posible para el *homo viator* es de tipo participativo y no total por la incapacidad de poseer el objeto en plenitud [167].

---

164. Cf. R. A S. VICTORE, *Beniamin Minor I*, PL. 196, 70; *De quatuor gradibus violentae caritatis*. PL. 196, 1207-1224; II-II, q. 180, a. 4 ad 3; A. ROBILLIARD, *Les six genres de contemplation chez Richard de s. Victor et leur origine platonicienne*, en "RevScPhTh." 28 (1939) pp. 229-233; S. L. GIUSTINIANI, *Opera omnia*, Lugduni 1569 pp. 82 b-83 a; N. BARBATO, *Ascetica dell'orazione in s. Laurenzio Giustiniani*, Venezia 1960, pp. 44-48; *Noche* II, cap. 19: "Comienza a explicar los diez grados de la escala mística..."; P. DE SURGY, *La source de l'échelle d'amour de s. Jean de la Croix*, en RAM. 27 (1951) pp. 18-40; 237-259 y 327-346.

165. "Si queréis que os diga el camino para llegar a la contemplación, ... Para la contemplación son menester las virtudes en alto grado." *Camino*, 16, 5-6; cf. *Vida* 13, 12; 14, 7; 22, 3; etc.

166. Cf. J. G. ARINTERO, *Cuestiones místicas*, Madrid, BAC, 1956, el desarrollo de tres tesis fundamentales: *a*) la contemplación a todos se ofrece, pp. 155 ss.; *b*) no la alcanzan más que los "perfectos", pp. 177 ss.; *c*) todos los santos son "místicos", es decir, contemplativos, pp. 402 ss. La misma doctrina puede verse en R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, tom. II, Paris 1923, pp. 477-491.

167. "Dicendum quod perfectio viae non est perfectio simpliciter. Et ideo semper habet quod crescat." II-II, q. 24, a. 8, ad 3; cf. *ib.* 184, 2; q. 24, a. 8 c.; q. 44, a. 4 ad 2 y 3; *In III Sent.* d. 27, q. 3, a. 4; *In Eph.* cap. 6, lect. 4; *De carit.* aa. 11 y 12; *De perfectione vitae spiritualis*, cc. 3-5. Cf. DDSS. nn. 330-331.

En una palabra: la contemplación no se da sino cuando el alma ha llegado a una cierta madurez espiritual. A la madurez que permite que el viento del Espíritu haga vibrar las cuerdas del arpa.

5) *El don de entendimiento y sus efectos en el acto de fe*

El influjo de los dones intelectuales en el acto interior de la fe puede atisbarse también por la consideración de los efectos. El efecto lleva al conocimiento de la causa. Esos efectos consisten principalmente en la purificación y robustez que el don de entendimiento da al acto de fe. Por añadidura, el funcionalismo sobrenatural del don se refleja o reverbera en la fe.

Un feliz pasaje del comentador Juan de santo Tomás vibra con este reverbero; por su riqueza que habla de la evidencia donal extrínseca de los motivos de la fe, de la percepción de la sustancia oculta en los accidentes de misterios tan profundos como la Encarnación y la Eucaristía, de la captación del sentido oculto de la palabra revelada —captación tan perspicaz en los santos—, del vuelo del místico sobre las cosas creadas, etc., vale la pena copiarle en sus líneas más iluminadas e iluminadoras:

"El don de entendimiento, dice santo Tomás (*II-II, q. 8 a. 1*), comprende todo lo oculto que no puede ser penetrado de un modo suficiente por la luz natural. Está contenido, como nota muy bien Cayetano, en seis categorías, correspondientes a los seis modos con que pueden ocultarse las cosas al conocimiento natural: bajo accidentes, palabras, figuras o semejanzas, cosas sensibles, causas y efectos. Constituye el objeto del don de entendimiento todo lo que pueda encontrarse velado en una de estas seis formas, principalmente si se trata de objetos sobrenaturales, hacia los que directamente tiende esa luz sobrenatural, sin excluir por ello las realidades naturales que se relacionan con aquellas sobrenaturales en cuanto al conocimiento de lo sobrenatural, y su distinción de los errores y de lo sensible puede iluminarnos, y de hecho nos ilumina, en el conocimiento de verdades sobrenaturales.

1.° Bajo *accidentes* se ocultan substancias u otros accidentes menos sensibles. Penetrar esto constituye el objeto propio del don de entendimiento. Sabe, por ejemplo, que en el Sacramento del Altar, bajo los accidentes o apariencias de pan, no se halla la substancia del pan, sino el mismo Cuerpo de Cristo, de un modo substancial, aunque no cuantitativo. Investiga en el misterio de la Encarnación cómo se encuentra la naturaleza humana sin su propia subsistencia, y otras muchas cosas semejantes.

2.° Bajo *palabras* se ocultan diversos sentidos, y descubrir el sentido propio y literal de la Escritura pertenece al don de entendimiento. Por esto dice san Lucas que "el Señor les abrió el sentido (= inteligencia) para que entendiesen las Escrituras" (*Lec.* 24, 45).

3.° Bajo *figuras* o *enigmas* se ocultan sentidos místicos...

4.° Bajo *cosas sensibles* se ocultan todas las verdades inteligibles y espirituales...

5.° Bajo las *causas* se ocultan efectos, como bajo los Sacramentos, la gracia; bajo la Pasión de Cristo, la Redención, y todos los efectos que de ella se desprenden.

6.° Bajo los *efectos* se ocultan las causas, como los abismos infinitos de los juicios de Dios bajo los efectos de la predestinación o reprobación.

A todas estas cosas se extiende el don de entendimiento, con mayor o menor perfección, según el beneplácito del Espíritu Santo.

Y no obsta que muchas de estas cosas estén al alcance de la ciencia y del trabajo humanos, sobre todo de la ciencia teológica.

La luz natural de la razón tiene sus límites, fuera de los cuales le es imposible avanzar, y para ello necesita una luz sobrenatural. Muchas de estas cosas quedan siempre ocultas a la luz natural de nuestro entendimiento; otras las entiende muy confusamente, mezcladas con mil fantasías y errores que, si no fueran percibidos por el don de entendimiento, ofuscarían la mente; y las ilustraciones particulares (distintas del don) pueden llegar a percibir muchas de estas verdades, pero sin lograr nunca una recta valoración y, sobre todo, una adhesión tan firme como la que es propia del don de entendimiento. Tales ilustraciones, por otra parte, pueden hallarse también en pecadores, que poseen una fe muerta. Pero falta en ellos ese don que protege al alma de esos errores y malicia moral, y hace al hombre experimentar la adhesión a Dios, fin último de nuestra vida" [168].

6) *El don de entendimiento y las tentaciones contra la fe*

Para terminar este análisis del influjo del don de entendimiento en el acto de fe —que se ha prolongado quizá en demasía—, nos viene como anillo al dedo un problema de orden práctico: las tentaciones contra la fe que son tan duras en muchas almas, como puede constatar quien reflexione un poco sobre las experiencias de la vida pastoral.

Las tentaciones contra la fe son, en primer término, muy frecuentes en las almas; y son, por otra parte, muy graves porque atentan contra el "fundamento de toda la vida sobrenatural", que no es otro que la fe [169].

Conviene, sin embargo, distinguir dos tipos de tentaciones contra la fe, dando por anticipadamente conocida la sicología de la tentación: las tentaciones activas y las tentaciones pasivas.

Las primeras son aquellas que nacen cuando la tierra en que está plantada la vida espiritual es abundante en abrojos, en légamos humanos, que enturbian la cristalina limpidez de lo divino; tal sucede en nuestro caso en las almas tibias, orgullosas, mediocremente enfervorizadas, y muy metidas en el mundanal ruido. La luz de la razón intenta sofocar la luz de la fe pidiéndole contestaciones de nivel racional, quitándole raíces sobrenaturales, humanizándola. El reducir la fe a duda, a opinión es igual a plantar un árbol en el aire.

Las segundas son las que proceden de un principio extrínseco, en este caso verdadero tentador, que pone a prueba, a experimento, la consistencia de nuestra fe [170]. Son como un vendaval que agita los árboles: si éstos no están bien enraizados, caen. A veces el aire es sutil, pero no menos eficiente. La sugestión de una palabra, de un hecho, de una sonrisa basta para hacer periclitar la fe de los débiles.

Sean tentaciones de dentro o sean de fuera, siempre son peligrosas, má-

---

168. DDSS. nn. 443-454.

169. III P., q. 73, a. 3 ad 3; sobre este aspecto fundamental de la fe, cf. I-II, q. 110, a. 3, ad 1; q. 67, a. 3 ad 2 ("fundamentum spiritualis aedificii"); etc.

170. "... tentare est proprie experimentum sumere de aliquo..." I P., q. 114, a. 2; cf. II-II, q. 97, a. 1; *In II Sent.* d. 21, q. 1, a. 1.

xime en una virtud como la fe que hunde sus raíces en lo divino, y la tentación intenta dejarlas al descubierto, para que se sustenten de motivos humanos. Al no alimentarse de savia vivificante, languidece y muere [171]. Por esta razón, si las tentaciones se deben evitar siempre, las que se relacionan con la fe hay que huirlas con mayor prontitud [172]. Buscar activamente la lucha, o aceptarla cuando el enemigo nos lanza el desafío, es correr un riesgo de muerte [173] y una señal de que esa fe no es "una fe viva y enamorada" [174], sino una fe a ras de tierra, empobrecida, lánguida, desmayada.

"Tentaciones contra la fe puede padecerlas cualquiera, y particularmente las almas tibias y disipadas, porque la fe que se actúa por el amor y por las obras, se debilita y corre peligro de extinguirse. Cuando no se vive de la fe, se vive de los sentidos y de la razón, y la fe viene a ser para ellos como algo estéril e impertinente que se trata de eliminar. Esa es la disposición habitual de la mayoría de los cristianos que llegan a perder la fe" [175].

Como advertirá el lector, estamos hablando de las tentaciones *malas*, es decir, de las que proceden de una eficiencia o de un enemigo. Pero, aparte de estas, hay otras tentaciones que estimulan el desarrollo de la vida espiritual. Accidentalmente son buenas en cuanto Dios las permite para robustecernos [176]. Este nuevo tipo de tentaciones

"desempeña un papel importante en la obra de nuestra santificación, como medio eficacísimo para hacernos crecer en virtud. Sin la tentación, tal vez nuestros actos de virtud son remisos y tibios; mas, cuando la tentación se presenta, si no queremos sucumbir y zambullirnos en el pecado, tenemos que poner un acto de la virtud contraria más intenso que la misma tentación... Aunque al alma le parezca que no se mueve ni adelanta con ella en la virtud, sólo el hecho de permanecer firme sin prestar su consentimiento supone ya un acto de virtud, tanto más intenso cuanto la tentación sea más fuerte" [177].

Llegados a esta visión panorámica, podemos concluir ya que los dos primeros tipos predominan en los creyentes que aún caminan por la ronda

---

171. Nótese cómo santo Tomás cala en la sicología intelectual del acto de fe analizando los vicios que la combaten, dos de orden intelectual y uno de orden volitivo: la soberbia, el embotamiento de la mente ("hebetudo mentis") y la cobardía Cf. II-II, q. 3, a. 2; q. 5, a. 3; q. 10 *prol.*, y q. 13 *prol.* Cf. P. Landucci, *Soberbia e umiltá nella vita intellettuale*, en "Studio e vita interiore", obra en colaboración dirigida por I. Colosio, Firenze, 1960, pp. 220-238.

172. Cf. Reigada, p. 458-459.

173. Cf. Eccli. 3, 27.

174. D. Valtanás, *Doctrina cristiana*, Sevilla 1555, fol. 17 r. En una época en que el cántico a la fe comprometía al autor, precisa definiendo: "Fe es un don infuso por Dios en el entendimiento, por el cual da crédito a todo lo que Dios ha revelado a su Iglesia, con asenso firme y cierto. Y este asenso es más cierto quo el que causa la ciencia, pero no es tan claro, antes oscuro y enigmático." *Ib.*, f. 7 r.

175. Reigada, p. 451.

176. Cf. III P., q. 41, a. 2 ad 2; I P., q. 114, a. 2; *In II Sent.* d. 21, q. 1, a. 3.

177. Reigada, pp. 449-450.

del *Castillo Interior*, según la expresiva frase de santa Teresa [178], es decir, en las almas lentas, espiritualmente atónicas, retardadas; el último, empero, abunda en las almas que se esfuerzan en el paso de la vía purgativa a la iluminativa, o sea, las almas de garra espiritual, de paso firme, que se van acrisolando en este fuego [179] permitido por Dios para un fin positivo; son almas que cantan después de la victoria [180].

Pero todavía hay que añadir un tipo especialísimo de "tentación" o prueba de la fe: las "purificaciones" de la noche pasiva [181], en las que el fuego del don de entendimiento pone al rojo vivo las escorias humanas y las quema, al mismo tiempo que cierra todo acceso a las tentaciones de los tres primeros tipos. Por consiguiente, cabe distinguir dos efectos del don de entendimiento con relación a las tentaciones de la fe: cerrar el paso a las primeras y encender las segundas [182].

VI. CONCLUSION

La idea que preside toda la teología tomista del hombre es bien sencilla y bien profunda: el hombre, creatura elevada al orden sobrenatural

---

178. "Parece que digo algún disparate; porque si este castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza, estando ya dentro. Mas habéis de entender que va mucho de estar a estar; que hay muchas almas que se están en la ronda del castillo..." *Moradas* I, 1, 5.

179. "Quia acceptus eras Deo, necesse fuit ut tentatio probaret te." Tob. 12, 13; "Ipse vero scit viam meam et probavit me quasi aurum quod per ignem transit." Job 23, 10; "Justorum animae in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis... Quoniam Deus tentavit eos, et invenit illos dignos se; tanquam aurum in fornace probavit illos." Sap. 3, 1 y 5-6.

180. Cf. *Noche* II, 23, 6; 14, 3. 15, 1; 25, 1; *Cántico*, 22, 2; 25, 1; *Subida* I, 1, 1; *Llama*, 2, 36.

181. Cf. *Subida* II, 1, 3; *Noche* I, 2, 1-2; II, 3, 3; 11, 12; 12, 7.

182. De hecho, las tentaciones contra la fe descritas en los tres primeros tipos no suelen darse ya en las almas fervorosas que han llegado a las purificaciones pasivas; pero sufren las *terribles noches oscuras pasivas* analizadas con inalcanzable agudeza por san Juan de la Cruz. "En éstas necesariamente interviene el don de entendimiento. Para que las virtudes divinas alcancen todo su esplendor y la vida sobrenatural llegue a su pleno florecimiento, necesario es que el alma sea totalmente purificada de todo sedimento humano en el crisol de lo divino. La parte apetitiva del hombre es purificada principalmente por el don de temor; mas la parte intelectiva del hombre es purificada principalmente por el don de temor; mas la parte intelectiva no puede ser purificada sino por el de entendimiento...

Esta purificación... apenas se concibe que pueda hacerse sin tentaciones. Si se quieren limpiar los bajos fondos, llenos de légamo, de un pozo de agua clara, el agua necesariamente se enturbia, aunque luego quedará más pura y todo el pozo más limpio. Pues la fe, mientras no actúa sobre ella el don de entendimiento, tiene un fondo legamoso de humanos sedimentos, porque es agua que cae del cielo, pero viene a dar en un pozo de tierra." REIGADA, pp. 451-452.

por la gracia cristiana —gracia de Cristo[183]— tiene una meta luminosa de su vida: Dios. La vida misma es un "motus accesus creaturae rationalis in Deum"[184]. Por eso el bípedo a quien los filósofos llamaron "animal rationalis"[185] definiéndolo en su esencia, es también el "homo viator", el viajero de Dios[186]. El peregrino del Absoluto, como se recreaba en llamarlo León Bloy. Quizá sea esta dimensión viajera, que pasará inexorablemente por el control de la muerte[187], la que mejor caracteriza la estructura dinámica del hombre.

Para arribar al puerto definitivo del Dios sobrenatural y beatificante, todas las potencias humanas reciben su ayuda, sin dejar por ello de ser libres y responsables de sus actos[188]. La empresa es empresa de cada uno, pero lo es también colectiva; lo personal es siempre colectivo en sus más íntimas raíces[189]; lo es, sobre todo, en el plano de la solidaridad sobrenatural[190].

En este viaje a la Eternidad, potenciado el hombre por la gracia que le da el *ser* de los grandes horizontes y las virtudes que lo dinamizan y anticipan una misteriosa y maravillosa participación de *vida eterna*[191], ya sabemos cuál es la función jerárquica y final de los *hábitus* infusos: la fe ilumina el camino y toca a distancia la meta; la esperanza y el amor son los motores que impulsan hacia Dios y lo pregustan; las virtudes morales lubrifican lo natural para que se ordene y subordine al fin sobrenatural, para que sirvan a las virtudes teologales.

La fe es, por consiguiente, una virtud quicial. Es la virtud de base. El hombre se define por arriba: por el entendimiento. Por donde limita naturalmente con Dios. Santo Tomás ve en esta toda la grandeza[192] y toda

183. Cf. E. SAURAS, *El cuerpo místico de Cristo*, Madrid, BAC, 1952, pp. 834-840 y 862-875.

184. I P., q. 2 *prol.*; RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, tom. I, Salmanticae, 1942, pp. 63-64.

185. Cf. *In Met.* V, lect. 16; I P., q. 76, aa. 3-4; I-II, 67, 5; II-II, 83, a. 10 ad 2; 155, a. 1 ad 3; CG. II, 66.

186. *II Cor.* 5,6 Cf. S. BONAVENTURAE, *Itinerarium mentis in Deum*, en *Opera* omnia, tom. V, Quaracchi, 1882-1+02, pp. 293-316; M. CORDOVANI, *Itinerario della rinascita spirituale*, Roma, 1946, pp. 4-7.

187. *Hebr.* 9,27.

188. Cf. I-II, q. 1, a. 1; q. 7, a. 2; q. 21, aa. 3-4.

189. Cf. A. HUERGA, *La dimensión social del acto humano*, en "Thomistica morum principia", Acta V, Conventus Thomist. Intern., vol. I, Romae, 1960, pp. 86-98.

190. Cf. J. G. ARINTERO, *La evolución mística*, ed. cit., pp. 743-764 y 770-784; E. SAURAS, *op. cit.*, pp. 844-849.

191. Cf. Ioan. 17, 3; I-II, q. 110, a. 1 y a. 2 ad 2; II-II, q. 4, a. 1; q. 23, a. 2 ad 1.

192. "Nihil est coniunctius Deo, quam mens humana, secundum genus intellectualis naturae". I P., q. 93, a. 3 ad 2.

la belleza [193] del hombre. Nada hay mayor sino sólo Dios [194]. Es una participación de la luz y del fulgor divinos [195]. Y, precisamente, se le ha concedido para que le conozca y le ame [196]. San Juan de la Cruz no enseña otra cosa [197].

Conocer a Dios: ardua empresa. Dios sólo se conoce a la perfección [198]. "Dios, dirá san Juan de la Cruz, está sobre el cielo y habla caminos de eternidad; nosotros, ciegos sobre la tierra, y no entendemos sino vías de carne y tiempo" [199].

Pensará alguno que las dos últimas afirmaciones son desalentadoras. Nada de eso. Lo poco que el hombre puede conocer de Dios, aun en el orden del conocimiento natural, *praeponderat*, pesa más que cualesquiera saberes [200]. Santo Tomás es categórico al decirlo. Pero no lo es menos san Juan de la Cruz: "Todo el mundo no es digno de un pensamiento del hombre, porque a solo Dios se debe, y así cualquier pensamiento que no se tenga en Dios se le hurtamos" [201].

---

193. "Decor hominis est ex ratione". II-II, q. 116, a. 2 ad 2; "habet autem anima hominis duplicem nitorem: unum, ex refulgentia luminis naturalis rationis: alium, vero, ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiae et gratiae". I-II, q. 86; a. 1; cf. q. 89, a. 1 ad 3; q. 91, a. 2 ad 3; II-II, q. 145, a. 2.

194. "Nihil subsistens est maior mente rationali, nisi Deus". I P., q. 16, a. 6 ad 1.

195. "Ipsum lumen naturale rationis, participatio quaedam est divini luminis". I P., q. 12, a. 11 ad 3.

196. Cf. I P., q. 93, a. 8.

197. Cf. *Subida I*, 17,4; 21,1; *Subida II*, 19,4; *Noche I*, 18,5; *Noche II*, 2,2; *Cántico*, 5,4; 6,5; 7, 6-9; 16,10, etc.

198. Cf. I P., qq. 12-14. En la q. 12, a. 13, después de haber hablado del conocimiento natural y del facial, pregunta: "Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei quam ea quae habetur per rationem naturalem"; este conocer "por gracia", medio entre el natural y el facial, corresponde al sobrenatural del *homo viator*, sea por fe o por don. Desde un plano dogmático aborda santo Tomás el problema y responde: Dicendum quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipimus..." Y aún añale ad 1: "...licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic quasi ignoto coniungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur".

199. *Subida II*, 20,5.

200. "...talem scientiam quae est de Deo... aut solus Deus habet, aut, si non solus, ipse tamen maxime habet. Solus quidem secundum perfectam comprehensionem; maxime vero habet, inquantum suo modo etiam ab hominibus habetur, licet ab eis non ut possesio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuatum". *In Met.*, ed. Cathala-Spiazzi, Taurini, 1950, lib. I, lect. 3, n. 64; "...ad eam perfecte homo pervenire non potest; illud tamen *modicum*, quod ex ea habetur, praeponderat omnibus quae per alias scientias cognoscitur". *Ib.*, n. 60.

201. *Avisos*, 2,37.

Si ahora nos remontamos al orden sobrenatural, hallamos que la fe es el *habitus*, la lámpara maravillosa regalada por Dios al hombre para que le conozca. Ahora bien; la fe no nos da un conocimiento total, inmediato, sino un conocimiento a distancia [202]. Ese conocimiento se perfecciona aún más, se hace más profundo sin dejar de ser distante, mediato, por la caridad y los dones del Espíritu Santo, que encienden la gran hoguera de las purificaciones pasivas del alma.

"Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa, o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo es esta contemplación infusa; por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace Dios principales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor con Dios. De donde la misma sabiduría amorosa que purga los espíritus bienaventurados ilustrándolos, es la que aquí purga al alma y la ilumina" [203].

La vida cristiana se hace así más divina sin dejar de ser humana; se hace más conocimiento, más amor. Pero se hace también más misterio, más cercanía, más experiencia, más saber sabroso. Un poco más allá está ya la posesión beatificante, la visión de Dios cara a cara: el Cielo. El estudio de esta vida divina del hombre, toda incendiada en luz amorosa; se escapa al entendimiento profano de todas a todas; y, en gran parte, al simple y caviloso teólogo. "Difficile per laborum et contentiosa disputationum certamina distingui potest quod solum ex connaturalitate quadam et experientia divinorum... dignoscitur" [204]. Porque

"la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora" [205]

no las "conoce sino el que lo recibe" [206], es decir, el que oye el viento leve del Espíritu en el fondo del alma, el que saborea la presencia suave del Señor [207]. Los santos son los que dan testimonio de este místico conocer [208].

---

202. "Fides attingit Deum secundum quandam distantiam ab ipso." I-II, q. 28, a. 1; "...fides cognitio quaedam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquid cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione eius cui creditur. Et sic inquantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quae est in scientia; nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum". I P., q. 12, a. 3 ad 3.

203. *Noche II*, 5,1.

204. DDSS. n. 26.

205. *Cántico*, 15, 25-30.

206. *Ap.* 2,17.

207. Ps. 33,9.

208. Un estudio de sicología donal aplicada puede verse en A. GARDEIL, *Los dones del Espíritu Santo en los santos dominicos*, vers. esp. L. D. Urbano. Vergara,

Sirvan estas conclusiones de colofón a mi esfuerzo y de disculpa para la pequeñez y pobreza sumas de esta larga cavilación teológica por las fértiles laderas de la mística. Pienso que he fatigado en demasía al lector. Pero no hay fatiga humana tan gozosa como la fatiga intelectual, ni tan estimulante como la que trata de indagar el gran misterio de la vida cristiana cuando ésta camina ya por las cumbres.

1907; cf. otras referencias concretas a "santos" en L. COLOMER, *Los dones intelectuales del Espíritu Santo*, en RET. 7 (1947- pp. 3-46.

Desde la perspectiva donal, véase F. J. DEL VALLE, *Decenario al Espíritu Santo*, Madrid (Colec. "Pathmos n. 35"), 1954; es un libro de experiencias personales; la autora —una humilde costurera— lo dedica "a la divina esencia" (p. 21), ofrece un testimonio vivísimo de un "saber" aprendido en la escuela del gran maestro de las almas: el Espíritu. "En esta escuela, añade, abierta por el Espíritu Santo en el centro de nuestra alma, se aprende una ciencia sobre toda ciencia humana" (p. 130).

II

OTROS ESTUDIOS

CRISOSTOMO DE PAMPLONA, O. F. M. Cap.

LA PERMISION DEL MAL MORAL

SUMARIO

I. PRENOTANDOS

PARA el filósofo cristiano y, mucho más, para el teólogo, el mal físico y el mal moral deben ser considerados dentro del marco de la Divina Providencia que tiene cuidado de todos los seres y lo gobierna todo. Por eso nosotros vamos a abordar ese problema desde ese ángulo y sólo desde ese ángulo. Pero antes es preciso puntualizar los conceptos.

La Divina Providencia es el acto inmanente de Dios, identificado con su esencia, por el que dispone los medios por los cuales todos los seres son ordenados y conducidos a la consecución del último fin pretendido por El mismo. Para unos ese acto inmanente es, formalmente, un acto del entendimiento divino; para otros es, formalmente hablando, un acto de la voluntad divina [1]. Nosotros prescindimos en absoluto de esa discusión que no afecta al problema que nos ocupa. No se olvide que el Gobierno divino es la ejecución actual de aquella disposición divina.

Conviene también recordar que existe un doble fin último: *el fin absolutamente último,* que consiste en la manifestación de los atributos divinos, fin que siempre se consigue de parte de Dios, ya que siempre se manifiesta alguno de sus atributos, v. gr., su liberalidad al premiar al justo, y su justicia al castigar al pecador; y el *fin relativamente último* que, para el hombre, es su propia felicidad, la cual en el orden presente consiste en la visión intuitiva de Dios y en el amor y gozo que de ahí provienen.

1. Cf. VAN DER MEERSCH, *De Deo Uno et Trino*, ed. 2 (Brugis, 1928) 324-325; HELLÍN, *Theologia Natur.* ed. BAC (Cursus philosophicus, t. 5), Matriti, 1950, 879 ss.

El mal, formalmente considerado, es la privación de bien, es decir, la carencia de un bien en un sujeto que debía tener ese bien o perfección. Queremos recordar aquí que fue ya Aristóteles el que enseñó que el mal, como tal, es una privación de bien [2], y que luego San Agustín llegó a la misma conclusión al combatir a la secta de los maniqueos a la que había estado afiliado [3]; recuérdese asimismo que fue luego San Anselmo quien añadió a la idea de carencia de bien, la idea de bien *debido* al sujeto afectado por esa carencia, idea que hicieron suya Santo Tomás y los demás teólogos [4].

Mal físico es la privación de un bien o perfección física. Mal moral es la privación de rectitud moral en la acción libre.

Ahora nos preguntamos: 1.º ¿No se opone por ventura a la sabiduría y demás perfecciones divinas, el que Dios haya dispuesto las cosas de tal forma que se den en el mundo males físicos y morales? 2.º Además, "nihil cadit sub Providentia —diremos empleando las palabras del Doctor Angélico— nisi ex hoc quod ordinatur in finem; quin immo malum est privatio ordinis. Ergo malum non cadit sub Providentia" [5].

Comenzando por esta segunda cuestión, de menor importancia, nos limitaremos a responder con Santo Tomás: "Ad tertium dicendum quod, quamvis malum, secundum quod exit ab agente proprio, sit inordinatum, et ex hoc per privationem ordinis definiatur, tamen nihil prohibet quin a superiori agente ordinetur et sic sub Providentia cadit" [6].

Para entender bien tanto la objeción como su respuesta, téngase en cuenta lo que enseña el mismo santo Doctor en la Suma, a saber, que el mal no tiene causa final, ya que es "privatio ordinis ad finem debitum" [7]. Y la razón que da es que, siendo como es el mal privación de bien, y "etiam utile [i. e.] quod ordinatur in finem, habet rationem boni", de aquí que el mal sea también privación de orden a su debido fin y carezca de causa final.

La respuesta a la otra cuestión, de mucha mayor importancia, nos será más fácil e inteligible después de haber examinado el apartado 2.º del esquema, a saber, cómo se han el mal físico y el mal moral con respecto a la voluntad divina.

II. COMO SE HAN EL MAL FISICO Y EL MAL MORAL CON RESPECTO A LA VOLUNTAD DIVINA

Ante todo, es evidente que Dios no puede querer *per se* ningún mal, ni el mal físico ni el mal moral. Y la razón es obvia. Porque querer *per se*

2. SERTILLANGES, *El problema del mal* (Madrid, 1951) 124-187.
3. *Id.*, o. c., 254.
4. *Id.*, o. c., 260.
5. SANTO TOMÁS, *De veritate*, q. 5, a. 4, obj. 3 (Ed. Marietti, Taurini, Romae, 95).
6. *Id.*, 1, c., 97.
7. *Id.*, 1, q. 49, a. 1 Resp.

el mal, quiere decir apetecer el mal *reduplicative* en cuanto mal; pero es manifiesto que el mal *reduplicative* en cuanto mal no puede ser apetecido ni por Dios ni por otro alguno, ya que el objeto formal de la voluntad, aquello por lo que algo es formalmente apetecido es el bien, la razón de bien; siendo, pues, el mal privación de bien, es imposible de todo punto que alguno quiera, apetezca directamente el mal reduplicativamente en cuanto tal.

Se dice que la voluntad quiere un mal *per accidens,* indirectamente, cuando quiere directamente, *per se,* un bien al que va unido un mal, es decir, la privación de un bien.

Decimos, pues, 1.º que Dios quiere el mal físico *per accidens,* indirectamente, al querer el bien al que va unido el mal físico. Y la razón es porque si bien es verdad, como dice Cayetano [8] con Santo Tomás, que un mal no puede ser apetecido ni siquiera *per accidens,* si no va unido a un bien más apetecido que el otro bien de que queda privado por el mal, también es verdad que Dios ama más el orden de la naturaleza que el bien de que queda privada, v. gr., la planta o el animal por el mal físico. Un ejemplo lo aclarará. Cuando alguien consiente en que se le ampute una pierna gangrenada para evitar la muerte, para él el carecer de la pierna es un mal, es la privación de un bien; pero es un mal que va unido a la conservación de la vida, la cual es para él un bien más apetecible que el bien de que se le priva al amputársele la pierna.

Decimos 2.º que el querer así Dios el mal físico, al haber dispuesto las cosas de manera que se dieran tales males en el mundo, *eso* no se opone a la sabiduría divina ni a otra alguna perfección divina. Puesto que "nemo non videt —dice con razón Van der Meersch— omnino tum sapientiae, tum potentiae Dei convenire ut Deus velit servari ordinem naturae ex quo mira Universi pulchritudo enascitur, quae Dei perfectionem enarrat; imo nemo non videt Deo convenire ut magis amet hanc pulchritudinem Universi quam bonum physicum entium particularium" [9]. Además, como quiera que el mal físico pueda ser materia acerca de la que versen varias virtudes, como la fortaleza, la paciencia, la misericordia, y siendo por otra parte la perfección moral mucho más aventajada y excelente que la perfección o bien físico, de ahí que puede muy bien Dios, sin menoscabo de ninguno de sus atributos, al querer *per se* la perfección y bien moral del hombre, querer *per accidens* el mal físico que fomenta aquél.

Esto por lo que se refiere al mal físico. Por lo que toca al mal moral, es indudable que Dios no puede tampoco quererlo *per accidens,* ya que ello exigiría que hubiera un bien que fuera más apetecible para Dios y

8. CAYETANO, *Comment,* in 1, q. 19, a. 9.
9. VAN DER MEERSCH, o. c., 288.

más querido por El que su propio bien, la bondad divina a la que se opone el mal moral. Pero es evidente que es un absurdo pensar eso de Dios[10].

III. EL CONCEPTO DE PERMISION DEL MAL MORAL

De consiguiente, el mal moral Dios no lo quiere ni *per se* ni *per accidens*. ¿Cómo se ha, pues, el mal moral con respecto a la voluntad divina? El mal moral, el pecado, Dios lo permite. Permitir Dios el mal moral, el pecado, para Santo Tomás como para los demás teólogos vale tanto como no impedir el pecado pudiendo impedirlo. Al decir que Dios *permite* el pecado, *negamos* por el mismo hecho: 1.º el que Dios *quiera que se cometa* el pecado; *negamos* en 2.º lugar el que *quiera que no se cometa* el pecado, pues lo que Dios quiere eficazmente, sucede. Oigamos a Santo Tomás: "Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri; sed vult permittere mala fieri"[11].

IV. PUNTO CRUCIAL DEL PROBLEMA

El mal moral plantea varios y espinosos problemas, v. gr.: ¿Cómo, concurriendo Dios como concurre a la producción de la acción mala del pecador, cómo se explica que Dios no peque? ¿Cómo se concilia la libertad del pecador con el concurso divino? Pero estos problemas rebasan el ámbito de nuestro estudio.

El punto crucial del problema que ahora nos interesa es éste: ¿Puede Dios, sin negarse a Sí mismo, escoger un orden en el que se da el mal moral y en proporciones tan enormes?

Realmente se nos hace difícil comprender el que pudiendo Dios impedir el mal moral y, sobre todo, tal cúmulo de pecados, no haya querido impedirlos, los haya permitido.

¿Qué razón puede haber para que Dios haya obrado, haya podido obrar así?

Algunos ponen la razón de parte del mecanismo, de parte de la esencia misma del acto libre de Dios, como —dicen— la última razón de que yo escoja esto y no lo otro que podía escoger, está en la esencia misma del acto libre.

No creemos que sea así. Nos fundamos en las razones siguientes. En primer lugar, no debe olvidarse que nosotros podemos escoger algo aun contra la recta razón, cosa que en Dios no puede darse. No puede, por tanto, equipararse nuestro caso con el caso de Dios.

---

10. CAYETANO, *Comment*, in 1, q. 19, a. 9.
11. SANTO TOMÁS, 1, q. 19, a. 9, ad 3.

En segundo lugar, servirá para convencernos de eso el ver la realidad contenida en aquella expresión "razón última de la volición divina, del decreto permisivo del mal moral." Nos servirá de guía el Angélico Doctor en el libro I de la Suma Contra Gentes, cap. 86 y 87, a donde remite Cayetano en su comentario a la parte I, q. 19, art. 5, Santo Tomás rechaza con todos los teólogos que algo pueda ser causa de la volición divina, ya que Dios es incausado; en cambio admite el que pueda hablarse de la razón de la volición divina. Pero es necesario observar bien el sentido exacto de estos términos.

"Ubi advertendum est —advierte el Ferrariense en su comentario al cap. 87 del libro 1.º— quod aliud est dicere aliquid esse *rationem* divinae voluntatis; et aliud, ipsius esse aliquam *causam*. Cum enim dicimus eius esse aliquam rationem, *intelligitur ex parte voliti* esse aliquam causam quae respondet ad interrogationem qua quaeritur quare hoc est volitum, et quae est ipsius voliti causa ex qua habet quod ad divinam voluntatem ordinem habeat: *ratio enim volendi ex parte voliti se tenet*"[12]. Y algo más abajo: "Subiungit autem [S. Thomas] duo: Primum est quod unum aliorum a Deo est alteri causa ut ordinem habeat ad divinam voluntatem. Et sic intelligitur propter unum eorum aliud velle". "Unde —afirma en el cap. 86— dicere divinae voluntatis esse aliquam rationem, est dicere unum volitum a Deo esse alteri volito rationem formalem quare sit volitum, et actum divinae volitionis terminet. Quod est Deum velle, unum propter alterum esse"[13].

De aquí se deduce que cuando hablamos de la razón por la que Dios quiere una cosa, lo que queremos decir es esto y sólo esto, a saber (y permítase emplear los mismos términos del Ferrariense): "quodnam volitum a Deo est alteri volito a Deo, scilicet, permissioni peccatorum, ratio quare sit volitum a Deo et actum divinae voluntatis terminet?"

De consiguiente, siendo verdad como es que, al hablar de la razón, de la última razón de la volición divina por la que decreta permitir o no impedir el mal moral, se debe entender eso de la razón *ex parte voliti*, es manifiesto que queda *ipso facto* eliminada la actitud y postura de aquellos que ponen el punto crucial de ese problema precisamente en el mecanismo mismo del acto libre de Dios por el que decreta libremente permitir el pecado. Como se ve, el problema que nos ocupa debe trasladarse íntegramente al plano de los objetos, debe plantearse de parte de los objetos. Allí, pues, en ese plano, y no en el mecanismo o esencia del acto libre de Dios, es donde hay que poner lo que hay de misterioso en la permisión, de parte de Dios, del pecado, del mal moral. Porque no tenemos la pretensión de que la solución de la dificultad que entraña esta cuestión sea una solución que elimine totalmente la oscuridad. Lo único que pretendemos es enfocar debidamente la cuestión y hacer ver que el no impedir, pudiendo impedirlo, el mal moral, no implica nada que eviden-

---

12. SILVESTRE DE FERRARA, *Comment*, in CG (Romae, 1918) 238.
13. ID., o. c., 237.

temente vaya contra la recta razón, nada que se oponga de una manera evidente a ninguno de los atributos divinos.

Además, la expresión misma "la razón última de la permisión divina del pecado es *porque Dios quiso*" suena mal al oído teológico, puesto que suena a arbitraria, ya que cuando nosotros decimos que hacemos una cosa porque queremos hacerla, porque... (permítasenos lo vulgar de la expresión en gracia a la expresividad) porque nos da la gana, reconocemos que carecemos de una causa razonable que nos mueve a obrar de aquella manera, y que es el capricho lo que nos guía. Oigamos a Santo Tomás:

"Videtur quod voluntatis divinae sit assignare aliquam causam. Dicit enim August. Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Sed agenti voluntario quod est ratio operandi est causa volendi". Y responde el santo Doctor: "Ad primum ergo dicendum quod voluntas Dei est rationabilis non quod aliquid sit ei causa volendi, sed in quantum vult unum esse propter aliud"[14].

Siendo, pues, eso verdad como lo es, y debiendo buscar y hallar la razón del decreto permisivo del pecado *ex parte voliti*, de parte de los objetos queridos por Dios, como acabamos de oir al Ferrariense comentando a Santo Tomás, no es aconsejable el empleo de aquellas expresiones (= ... porque quiero) ni siquiera con algunos aditamentos que atenúen su mal sabor, mucho más tratándose de problemas tan espinosos en cuya solución debe buscarse la máxima precisión y exactitud filosófico-teológica. Empleando, pues, las palabras certeras del Ferrariense diremos: entre los objetos queridos por Dios ¿cuál de ellos est "alteri volito a Deo, scilicet, permissioni peccatorum ratio quare sit volitum a Deo et actum divinae voluntatis terminet?" Este objeto querido por Dios que es la razón por la que puede ser elegida razonablemente por Dios la permisión del pecado y de tanto pecado como se comete en el mundo, es, son los grandes bienes que Dios sabe sacar y saca de aquellos males.

"Deus omnipotens —afirma enérgicamente San Agustín— nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret etiam de malo"[15]. Lo mismo afirma el Doctor Angélico: "Sed dicendum quod Deus ideo permittit mala fieri quia potest ex eis elicere bona"[16]. Y a su vez Cayetano, comentando el art. 2 de la q. 22 de la 1.ª parte, enseña que de no haber permitido Dios el mal moral, de no haber permitido el pecado original con todos los pecados personales que le acompañan, faltarían grandes perfecciones al universo, v. gr., "iustitia punitiva, patientia martyrum et similia, immo quod maxime ponderandum est, deesset universo Hostia illa divini Suppositi quam in cruce obtulit, quod *adeo bonum fuit et est ut excedat in bonitate omne malum culpae*, non solum hominis sed daemonum. Unde et ipse ordo in divinam bonitatem secundum se, quam-

---

14. SANTO TOMÁS, 1, q. 19, a. 5, ad 1.
15. SAN AGUSTÍN, *Enchir.*, c. 11 (ML 40, 236).
16. SANTO TOMÁS, *De veritate*, q. 5, a. 4 (Ed. Marietti, 96).

vis ex malo culpae sit laesus, tantum tamen boni ad eundem ordinem spectantis effecit, ut feliciter actum cum universo dicere possimus, cum Deus mala culpae permisit, iuxta illud Gregorii, O felix culpa, etc." 17.

Siendo, pues, verdad que los bienes que Dios saca de los mismos pecados que permite se cometan sobrepujan con mucho esos males (recordemos también aquello de Santo Tomás: "Deus enim permittit mala fieri ut inde *aliquid melius efficiat*") [18], siendo eso verdad, comprendemos que Dios pudo, sin negarse a Sí mismo, escoger este orden, pudiendo como podía haber escogido otro orden en el que no hubiera pecados.

Además, como dice el mismo Cayetano, si bien es cierto que Dios podía impedir que el hombre, usando de su libre albedrío pecara, con todo "suavis... dispositio liberi arbitrii creati hoc non exigit, sed magis ut sua vi seipsum agat. Et quoniam ad Providentiam divinam spectat disponere omnia suavite, sapientissime elegit Deus permissionem malorum culpa" [19].

Dicho se está que no pretendemos, como advertimos ya antes, eliminar totalmente el misterio de este problema, pero creemos que, teniendo en cuenta cuanto llevamos dicho en este apartado, nadie tampoco podrá pretender ni demostrar que la permisión del mal moral sea algo que evidentemente choque con la razón, algo que sea la negación de la sabiduría o santidad divina, ya que la sabiduría divina exige que una vez señalado al hombre el fin al que debe tender, se pongan a su disposición los medios aptos para poder conseguirlo, así como la santidad divina exige que se prohiba el pecado mediante la ley, que se intimen al hombre los premios y castigos que le sirvan de estímulo y freno respectivamente, y que se faciliten los medios para poder cumplir la ley; pero ni uno ni otro atributos divinos exigen de una manera evidente que Dios tenga que impedir el pecado.

Dando ahora una mirada restrospectiva a cuanto hemos dicho en este apartado, creemos que por todo ello nos consta que ni la existencia del mal físico ni del mal moral en este mundo son incompatibles, al menos de una manera evidente, con la verdad de nuestra fe de que Dios es el Creador, el único Creador de todo el universo y del hombre libre; ya que, por lo que toca al mal físico, no hay dificultad en que Dios lo quiera *per accidens*, indirectamente, por razón del bien que de él se sigue, como tampoco la hay en que lo cause *per accidens*, al causar *per se* el sujeto afectado por ese mal, por la carencia de ese bien físico. Pues si la existencia del mal físico en el mundo no se opone a ninguno de los atributos del Ser infinitamente perfecto, tampoco se opone abiertamente a ninguno de los atributos divinos la existencia del mal moral, del pecado. Y la razón es que, *por un* lado Dios no quiere ni *per se* ni *per accidens* el pecado,

---

17. Cayetano, *Comment*, in 1, q. 22, a. 2.
18. Santo Tomás, 3, q. 1, a. 3, ad 3.
19. Cayetano, *Comment*, in 1, q. 22, a. 2.

sino que se limita a permitirlo o no impedirlo, como tampoco lo causa ni *per se* ni *per accidens;* y no lo causa, porque, como afirma San Agustín, afirmación que hicieron suya Santo Tomás y demás teólogos, el pecado como tal, no tiene causa eficiente, sino deficiente, el abuso del libro albedrío, y por tanto no puede remontarse a Dios como a causa primera eficiente, sino meramente como a causa permisiva de aquel abuso; *por otro lado,* consta que no va abiertamente contra la recta razón ni contra la santidad o sabiduría divinas, sino que es conforme a ellas, el que Dios permita ese abuso, es decir, el mal moral, en atención a los grandes bienes que saca del pecado y que sobrepujan con mucho a esos males, por grandes que sean.

Finalmente, constando como consta todo esto, cae por tierra, por el mismo hecho, aquello que pudiera dar cierto viso de verdad a la doctrina del dualismo a la que se acogieron los pensadores no cristianos, a saber, que la existencia del mal en este mundo no tiene otra explicación plausible ni posible fuera de la doctrina dualista.

V. ¿QUE RELACION MEDIA ENTRE LA PERMISION DEL MAL MORAL Y LOS BIENES A QUE DARA LUGAR AQUELLA PERMISION? APLICACION A DIOS, NUESTRO SEÑOR

Para Van der Meersch [20] ni los bienes que resultan *per accidens* de los males que permite uno, son el fin que él pretende conseguir al permitir aquellos males, ni la permisión del mal moral es el medio para conseguir determinados bienes, sino una mera condición, *conditio sine qua non* para poder permitirlo. Creemos que ese juicio se debe a una confusión de ideas. Cierto que los bienes a que da lugar el mal moral, son la condición *sine qua non* de la licitud de la permisión de aquel mal, sea de parte del hombre, sea de parte de Dios. Y eso es lo que, refiriéndose a Dios, afirma tantas veces San Agustín, como puede verse en el texto citado más arriba. Pero supuesto eso, supuesto que el hombre o Dios pueda lícitamente permitir tales o cuales males, preguntamos ulteriormente cómo se han con respecto a la voluntad, divina o humana, la permisión del mal moral y los bienes que vemos resultarán del mal permitido. Un ejemplo refererente a una materia *afín,* admitido por todos, lo aclarará. No es lícito extraer el tumor donde está encerrado el feto vivo, *sino a condición* de que, de no proceder a la extracción, corra grave peligro la madre. Pero con todo, eso supuesto y admitido por todos, cabe preguntar cómo se han con respecto a la voluntad, *quo modo terminant voluntatem,* la extracción del tumor junto con el feto, de un lado, y la salvación de la vida de la madre, de otro lado. Pues bien, es evidente que

20. VAN DER MEERSCH, o. c., 289.

la extracción del tumor es el *medio* elegido *para* salvar la vida de la madre, que es el fin que se pretende conseguir con aquella acción, lo cual lleva consigo la permisión de la muerte del feto.

¿Cómo se han, pues, con respecto a la voluntad del *hombre* la permisión del pecado y los bienes que vemos resultarán de aquella permisión? Decimos que ciertamente se han como medio y como fin respectivamente, que si permite el pecado de alguien es sirviéndose de ello como medio para conseguir aquellos bienes, que son el fin que persigue con la permisión de aquel pecado.

Así enseñan todos los grandes moralistas aprobados por la Iglesia. Oigamos a Sánchez:

"Quinta conclusio" Viro suspicanti adulterium uxoris, licitum est illam observare, cum testibus idoneis, *ut* eam possit de adulterio convincere... Secundo, quia aliud est rogare, consulere malum, quod nunquam licet, et aliud permittere seu non auferre mali occasionem, quod aliquando licet *ob aliquod maius bonum.* Ita Div. Thomas, 4 d. 35, q. única... Soto, Ledesma... Confert ad hoc quod tradunt Navarrus, Summa Hispana... Emmanuel Sa... nimirum, non peccare parentes vel herós qui filiis vel famulis non auferunt aliquam occasionem peccandi, cum eos ad furandum propensos norunt, *ut sic* in furto deprehensi resipiscant. Confert etiam aquia... excusantur a culpa (custodes nemorum) quando *eo fine* se abscondunt, *ut* semel deprehensi caveant in futurum redire, ut tradunt Navarrus... Corduba, Valentia... Vega" 21.

Oigamos al Príncipe de los moralistas San Alfonso M. de Ligorio:

"Hero licet non auferre occasionem furandi filiis aut famulis, cum eos nihilominus propensos et paratos novit, *ut sic* deprehensi puniantur et resipiscant: tunc enim rationabiliter permittit furtum *ut evitentur plura*" 22. Entre los modernos citaremos a Aertnys Damen y a Noldin, ambos a dos prestigiosos moralistas. "Quaer. 2.º an liceat —pregunta el primero— permittere peccatum alterius, non auferendo eius occasionem etsi tolli possit? Resp. Licet *propter bonum finem* qui possit permissionem peccati cohonestare: aliud est facere malum *ut* eveniat bonum; aliud illud permittere. Ita communiter" 23. "Licitum est —afirma Noldin— occasionem peccati, quae auferri posset, ex iusta causa *non auferre,* quia ex sufficienti causa licitum est alterius peccatum permittere; atque sufficiens causa est unum peccatum admittere pro pluribus, quae postea fierent et hac ratione impediuntur. Ideo parentes et heri possunt permittere filiis et famulis occasionem furandi ad eos corripiendos, si deliquerint, *ut hoc modo* emendentur" 24.

Pero ¿será esto también verdad tratándose de Dios? Sin duda alguna, pero sin olvidar que la cuestión hay que trasladarla íntegramente al plano de los objetos, ya que en Dios no existen, como en el hombre, dos actos, uno por el que se pretende conseguir determinado bien, y otro por

---

21. SÁNCHEZ, *De matrimonio* (Madrid, 1623) 985.
22. SAN ALFONSO M.ª DE LIGORIO, *Theol. Mor.*, lib. 2, tract. 3, c. 2, a. 2 (Barcelona, 1858) t. 1. 239.
23. AERTNYS-DAMEN, *Theol. Mor.*, ed. 14 (Taurini, 1944) t. 1, n. 385.
24. NOLDIN, *Theol. Mor.*, ed. 15 (Oeniponte, 1922) t. 2, n. 114.

el que se escoge la permisión de un mal moral para conseguir aquel bien. Por eso habrá que decir, empleando la frase feliz de Santo Tomás, que al permitir Dios el mal moral, quiso que *hoc* (= la permisión del pecado considerada *a parte rei) esset propter hoc* (= en atención a los bienes que de ahí resultarán).

Voy a permitirme insertar una serie larga de textos de Santos Padres y de grandes teólogos pertenecientes a diversas escuelas, para que se aprecie así la unanimidad existente en considerar la permisión del mal como medio, y los bienes, que de ahí saca Dios, como fin.

Comencemos por los Santos Padres.

"Quidam traduntur Satanae —enseña San Agustín, aduciendo el testimonio de San Pablo 1 Tim. cap. 1— ut discant non blasphemare, hoc est, permittuntur labi in peccatum *ut* cautiores resurgant"[25]. San Gregorio afirma "lapsum Petri fuisse a Deo *permissum, ut* in sua persona disceret aliorum misereri, quia aliorum pastor futurus erat"[26]. "Permittitur et quis quandoque in turpem actionem incidere —dice San Juan Damasceno— *ad emendationem* deterioris affectus; verbi causa, quis est elatus in virtutibus et recte factis suis; hunc sinit Deus in adulterium prolabi *ut per casum* in cognitionem propriae infirmitatis veniens, humiliatus confiteatur Domino"[27].

Pasemos ahora a escuchar a los grandes teólogos, los cuales tienen la ventaja sobre los Santos Padres de hablar con gran rigor teológico.

"Deus enim —dice Santo Tomás— *permittit* mala fieri *ut* aliquid melius eliciat"[28]. Y comentando el versículo 31 del capítulo 5 de San Mateo, habla de las diversas causas de permisión, y ahí también afirma que "Deus *permittit* mala fieri *ut* eliciat bona"[29].

"Item —enseña San Buenaventura— malum frequenter est occasio maioris boni...; sed decet Deum facere et *permittere* quod est *via* ad melius"[30].

Suárez no duda en afirmar que "*ex intentione illius* (Incarnationis) voluit permittere peccatum"[31].

Lo mismo enseña el cardenal Cayetano: "Permissio malorum culpae est intenta (= electa) *propter* integritatem universi"[32]. Y algo antes: "Et quoniam ad Providentiam divinam spectat disponere omnia suaviter, sapientissime *elegit* Deus *permissionem malorum*". La misma idea encontramos en Molina: "Quoniam omnia a Deo —dice— *propter aliquem finem* vel fiunt vel, cum ab eo impediri possint, permittuntur; ergo omnes res subiectae sunt divinae Providentiae, alias ordinanti in finem, alias *permittenti seu non impedienti* propter aliquem finem..."[33]. En el mis-

25. SAN AGUSTÍN, *De natura et gratia*, c. 28 (ML 44, 262).

26. SAN GREGORIO, *Homil. 27 sobre los Evangelios.* No hemos podido encontrar el texto en Migne, sin duda por estar la cita equivocada.

27. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide, lib.* 2, c. 29 (MG 965-966). La traducción dada por Migne difiere algo de la dada por Ripalda, de donde tomamos la cita.

28. SANTO TOMÁS, 3, q. 1, a. 3, ad 3.

29. Cit. por GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Uno* (Paris, 1938) 350.

30. SAN BUENAVENTURA, *1 Sent.* dist. 47, art. unic., q. 3 (Quaracchi, ed. minor, 669).

31. SUÁREZ, *De Incarnatione*, disp. 5, sect. 2, n. 16 (Ed. Vivès, t. 17, 223).

32. CAYETANO, *Comment*, in 1, q. 22, a. 2.

33. MOLINA, *Comment*, in 1, q. 22, a. 3 (ed. de 1589, col. 835. Falta la portada; la facultad de imprimir está dada en Lisboa).

mo sentido se expresa Gregorio de Valencia, S. I., en su Comentario a Santo Tomás: "Mala autem eatenus etiam cadunt in divinam Providentiam, quatenus *permittuntur* a Deo *propter bonum aliquem finem*" [34].

Entre los teólogos modernos encontramos la misma doctrina. "Sic explicatur malum —afirma Garrigou-Lagrange— 3.° ex parte *permissionis*, quae nullo modo est causa peccati, sed eius conditio sine qua non, et *quae ipsa ordinatur ad maius bonum tanquam ad finem*" [35]. Y más adelante: "non potest *permittere* mala fieri nisi propter maius bonum eficaciter intentum" [36].

Lo mismo piensa Galtier, S. I. [37] y Bonnefoy, O. F. M. [38].

Pero podría alguien decir: ¿no va esa doctrina contra aquel principio "Non sunt facienda mala ut eveniant bona?"

Nadie ignora que los jansenistas achacaron a los teólogos de la Compañía de Jesús el haber enseñado esa doctrina disolvente; pero así también es cierto que la idea que aquí sustentamos no niega ni mucho menos ese principio verdaderísimo. Que lo sea, consta por la Sagrada Escritura: "Et non faciamus mala ut veniant bona. Quorum damnatio iusta est" [39]. Y la razón es obvia. Es que el fin bueno no impide que la voluntad quiera, acepte el mal, y el querer el mal, pretendiéndolo o eligiéndolo, es pecaminoso [40].

Pero no hay que olvidar que una cosa es querer el mal, y otra muy distinta el permitirlo, el no impedirlo. El querer, el elegir un mal, el ejecutar una acción prohibida por la ley de Dios, es pecado; en cambio el permitir el pecado, cuando hay razones que lo cohonesten, es algo bueno. Oigamos a Santo Tomás:

"Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, *et hoc est bonum*" [41]. En su libro *De Veritate* completa su pensamiento el santo Doctor: "Ad decimum dicendum —responde— quod facere malum... nullo modo bonis competit; unde facere malum propter bonum in homine reprehensible est, nec Deo potest attribui. Sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati, et ideo permittere malum propter aliquod bonum inde eliciendum, Deo attribuitur" [42].

Creemos que la idea expuesta y demostrada en este apartado servirá para desbrozar el terreno en la cuestión del Primado de Cristo, ya que aquí aparece claramente la inconsistencia de una de las principales dificultades que oponen algunos teólogos a la *universalidad* de ese Primado, doctrina que cada día va ganando más adeptos en todas las escuelas teológicas.

---

34. Gregorio de Valencia, *Commentarium in S. Thomam* (Lugduni, 1603) t. 1, disp. 1, q. 22, punctum 2, col. 371. Cf. también disp. 1, q. 19, punctum 3, col. 341-342.
35. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno*, 350.
36. Id., o. c., 412.
37. Galtier, *Les deux Adam* (Paris, 1947) cap. 3 passim.
38. Bonnefoy, O.F.M., *Le plan de la création* (pro manuscripto) passim.
39. Rom., 3. 8.
40. Cf. v. gr. Noldin, *Theol. Mor.*, t. 1, n. 77.
41. Santo Tomás, 1, q. 19, a. 9, ad 3.
42. Id., *De veritate*, q. 5, a. 4, ad 10 (Ed. Marietti, 97).

RICARDO FRANCO, S. J.

DOS CONGRESOS EN TORNO A LA PENITENCIA

SUMARIO

I. Teología del pecado. — II. Penitencia y Comunidad. — III. La fe y la caridad en la remisión de los pecados. — IV. Confesión y Satisfacción.

La Academia Evangélica de Bad-Boll y la Academia Católica de Stutgart-Hohenheim , celebraron en los días 11, 12 y 13 de junio de 1957, en Hohenheim, unas conversaciones interconfesionales con el tema: "El perdón de los pecados en la Iglesia" [1]. En abril y septiembre de 1958, organizada por el C. P. L. se tuvo, en Vanves y en Versalles respectivamente, una sesión de investigación, preparatoria de una sesión de difusión, sobre el tema: "La penitencia en la Liturgia" [2]. La finalidad de ambos congresos es naturalmente muy distinta, pero no dejan de tener ambos interesantes puntos de contacto que iluminan la mentalidad actual en torno a un tema tan vital como el pecado y su perdón en la Iglesia.

El motivo que da origen a ambos congresos es curiosamente contrario. Un renacer de la confesión privada en el seno del protestantismo [3] y un retroceso de la misma práctica en el catolicismo [4]. Busca por tanto el primero, por parte de los protestantes, la justificación, desde el punto de vista de la teología evangélica, de este movimiento que se ha adelantado a la reflexión teológica [5], mientras el segundo pretende profundizar los fundamentos dogmáticos e históricos de la práctica católica para prepa-

1. *Die Sündenvergebung in der Kirche.* Ein interkonfessionelles Gespräch. Evangelische Akademie Bad Boll. Akademie der Diözese Rottenburg, 1958.

2. "La Maison-Dieu", 55, 56 (1958).

3. Véase R. FRANCO, *¿Nostalgia de la Confesión?*: "Proyección", 5 (abril, 1955) 38-42.

4. El retroceso es con todo relativo y no universal.

5. Naturalmente busca también contribuir a la inteligencia mutua entre católicos y protestantes en un punto concreto en el que, inopinadamente, se ha producido un acercamiento, después de haber sido tanto tiempo de hecho, aunque la doctrina de los reformadores tal vez no lo pretendiera así, una piedra de escándalo entre las confesiones.

rar una base firme a la renovación de la práctica penitencial en todos sus aspectos, pues el Congreso no quiere circunscribirse a la penitencia sacramental.

El esquema de ambos congresos coincide fundamentalmente. Una parte dogmático-histórica y otra práctica. Esta parte práctica se reduce en el congreso de Hohenheim a una sencilla crónica de la práctica actual de la confesión entre protestantes y católicos. En el de Vanves-Versalles, en cambio, reúne una serie de tentativas y ensayos para una renovación de la Liturgia penitencial.

I. TEOLOGIA DEL PECADO

En la parte dogmática, que es la que nos interesa más directamente, el primer trabajo corresponde en ambos congresos a la teología del pecado. En el Congreso de Hohenheim está este trabajo a cargo del profesor H. Surkau, por parte de los protestantes, y del P. K. Rahner, por parte de los católicos. El trabajo de ambos debería ser paralelo, pues el tema es el mismo [6], pero en realidad el profesor Surkau insiste en la exposición de la doctrina del pecado, tocando sólo muy de paso el perdón del "pecado" (más que de los pecados), mientras que el P. K. Rahner, por el contrario, pasa por alto la teología católica del pecado para insistir en la del perdón de éste por el sacramento de la Penitencia.

En el Congreso de Vanves-Versalles este trabajo preliminar está a cargo de A. Lefèvre, S. J., profesor en la Facultad de Teología de Chantilly [7].

Una comparación entre el estudio de H. Surkau y el de A. Lefèvre pone en seguida de manifiesto, si no la oposición de las dos posiciones, sí la absoluta diersidad de puntos de vista..

El profesor Surkau insiste principalmente en la profunda radicación del pecado en la naturaleza humana, un tema bien arraigado en la teología envangélica. "El mal está enraizado en el centro del corazón del hombre. No es una parte del hombre, está radicalmente en él" [8]. Es desobediencia y egoísmo [9], rebeldía y autonomía [10], es sobre todo la actitud

6. H. SURKAU, *Sünde und Sündenvergebung im Neuen Testament*. K. RAHNER, *Das katholische Verständnis von Sünde und Sündenvergebung im Neuen Testament und in der Busspraxis der alten Kirche.*

7. A. LEFÈVRE, S. J., *Péché et pénitence dans la Bible:* "La Maison-Dieu", 55 (1958) 7-22.

8. *Die Sündenverbung in der Kirche*, p. 8. (En adelante citaremos: *Hohenheim*). Compárase con la doctrina de Lutero: "No es la naturaleza del hombre, ni su substancia, pero pertenece a su esencia": E. SEEBERG, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen* (Stuttgart, 1950) 103-113.

9. *Hohenheim*, p. 10.

10. Id., p. 11.

fundamental del fariseo, cuyo pecado, como dice Bultmann [11], no está en su ética, sino en su dogmática. Su religión que les debería llevar a la inquietud, abrirlos a Dios, los cierra frente a Dios. Por eso el mal no es algo bajo y vulgar, sino precisamente lo noble y elevado en el hombre, que sirve al hombre para poderse afirmar frente a Dios [12]. El mal es, finalmente, un destino tomado culpablemente sobre nosotros y del cual no nos podemos librar más. Por él somos al mismo tiempo miserables, traicionados e inficionados con la hostilidad contra Dios [13]. La idea fundamental es, por lo tanto, lo absoluto del pecado y de la corrupción del hombre. El pecado (en singular) [14] no es un acto, sino una actitud del hombre frente a Dios y, además, una actitud radical de oposición a Dios. La descripción más exacta de esta actitud del hombre pecador frente a Dios la encuentra H. Surkau en los últimos versos del Prometeo de Goethe [15]. El pecado es "no preocuparse de ti", no temerle y amarle sobre todas las cosas. No confiarse a él [16].

A esta exposición objetó el profesor Karpp (evangélico) que omitía precisamente el problema del pecado postbautismal y consiguientemente la posibilidad de la realización de un perdón de los pecados en la Iglesia. A esta objeción respondió el profesor Surkau que el pecado postbautismal, del cual se ocupa precisamente el instituto penitencial de la Iglesia católica [habría que añadir que también de la protestante], no tiene una importancia primaria en el Nuevo Testamento [17]. El P. K. Rahner, por su parte, no se atreve a decidir a primera vista si la conferencia de H. Surkau es totalmente aceptable desde el punto de vista católico. Esta indecisión es, hasta cierto punto, explicable dada la diversidad del punto de vista del que procede H. Surkau y el punto de vista del que suelen proceder las dogmáticas católicas. De todos modos no cree K. Rahner que la conferencia dé pie —como pensaban algunos de los asistentes a la discusión— para establecer diferencias fundamentales entre la concepción católica del pecado y la protestante. Y añadió literalmente: "¿Es posible confrontar así aquí la doctrina evangélica y la católica, cuando en los fundamentos generales no hay diferencia esencial?" [18].

La reducción del pecado a la infidelidad y la profunda radicación del pecado en la naturaleza humana, de manera que, aunque no sea la naturaleza misma del hombre ni su substancia, pertenezca a su esencia [19], re-

---

11. *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 1954) 374. Citado por SURKAU, *Hohenheim*, p. 13.
12. *Hohenheim*, p. 12.
13. Id., p. 14.
14. Id., p. 14.
15. "Und dein nicht zu achten, wie ich".
16. *Hohenheim*, p. 15.
17. Id., p. 73.
18. Id., p. 73.
19. Véase la nota 8.

cuerda tesis específicamente luteranas. Pero la limitación del trabajo del profesor Surkau al pecado anterior a la primera justificación deja quizá abierto el campo para el estudio de otros aspectos del pecado y mitiga algo el radicalismo de la doctrina luterana en este punto, aunque sea sólo de una manera negativa.

Si H. Surkau insiste en el aspecto más subjetivo del pecado —radicación en el sujeto— y en su aspecto totalitario —oposición absoluta a Dios— A. Lefèvre analiza precisamente la oposición a Dios del pecado y la encuentra en la resistencia que el pecado opone al establecimiento del Reino de Dios. Es el aspecto social, o mejor dicho, eclesial del pecado, fundamental para entender su perdón precisamente en la Iglesia. La verdadera perspectiva para entender tanto el pecado como su perdón es la perspectiva del Reino de Dios que hay que establecer [20]. Precisamente en este aspecto de oposición o de obstáculo al Reino de Dios encuentra A Lefèvre la noción de ofensa de Dios, con frecuencia mal entendida [21].

Dos notas distingue Santo Tomás en el pecado como ofensa de Dios: "Peccator... ex parte sua dupliciter contra Deum agit: primo quidem, in quantum eum in suis mandatis contemnit; secundo, in quantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi vel alteri: quod ad Deum pertinet, prout ille, cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur" [22]. De estas dos notas elabora A. Lefèvre precisamente la segunda partiendo de la Sagrada Escritura. Ese daño que se causa a alguno que pertenece a Dios, y, por tanto, de alguna manera al mismo Dios, no se la causa al individuo considerado aisladamente, sino al individuo, tanto el mismo que peca como aquel a quien se hace injuria, en cuanto relacionado con el Reino de Dios. Este aspecto real del pecado, descuidando mientras prevalece una mentalidad más individualista, se acentúa espontáneamente con el retorno de una mentalidad más comunitaria [23], y ¡es

20. "La Maison-Dieu", 55 (1958) 13.

21. ¿Hay en la insistencia en afirmar que el pecado no puede afectar a Dios mismo de ninguna manera, un recuerdo de la doctrina ambigua de Y. de Montcheuil? Lefèvre no habla del pecado en abstracto, sino en concreto, en el orden actual de la providencia. En abstracto podría darse una ofensa de Dios aunque existiera un solo hombre sobre la tierra sin relación posible a otros. En este caso quedaría siempre, como nota fundamental de todo pecado, la primera puesta por Santo Tomás: "In quantum eum in suis mandatis contemnit". Lefèvre parece querer explicar esta primera nota *exclusivamente* por la segunda: "es realmente una ofensa de Dios porque se opone eficazmente a su reinado en nosotros" (p. 13). Pero no desconoce el carácter bíblico de esa primera nota, pues al recorrer la predicación profética hace notar que Oseas y Jeremías ven en el pecado una infidelidad que *hiere* el amor de Dios como la infidelidad de una esposa (p. 8).

22. 1, 2, q. 47, a. 1 ad 1.

23. Véanse las definiciones citadas por S. Lyonnet, *De Peccato et Redemptione*, I. *De Notione Peccati* (Romae, 1957) 88 not. 4. Sobre el influjo de una mentalidad más comunitaria en la liturgia actual, conf. F. Hofmann, *Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung:* "Fragen der Theologie heute" (Colonia, 1957) 485-517, sobre todo 496-508.

una de las notas más constantes en el Congreso de Vanves-Versalles. Es al mismo tiempo una de las bases más claras para explicar la necesidad de un perdón, no meramente interno e invisible, comunicado por Dios inmediatamente al alma, sino de un perdón visible en la visibilidad de la Iglesia. Con razón insiste, pues, A. Lefèvre, dentro de esta misma línea, en el aspecto cultual de todo pecado, que ha de repercutir en el modo mismo del perdón [24]. Cuando a este aspecto del pecado se añade, tratándose del pecado de un cristiano, la "simpatía" de todo el cuerpo místico, se explica el influjo de esta concepción en la auténtica renovación del sacramento de la penitencia aun en las iglesias protestantes [25].

J. de Baciocchi, S. M., lleva demasiado lejos este aspecto eclesial del pecado al relacionarlo con otro problema distinto del aspecto eclesial, aunque relacionado con su aspecto cultual, el problema de la excomunión. Empieza su artículo definiendo el pecado: "Pecar es ofender a Dios y quebrantar su alianza. Cuando el pecado es objetiva y subjetivamente suficientemente grave para entrar en la categoría de pecado mortal, entonces arrastra a su autor a las "tinieblas exteriores" en una situación de desgracia comparable a la de los no bautizados: el pecador se ha excluído prácticamente de la alianza divina, está en rebelión" [26]. Esta comparación del estado del pecador con el de los no bautizados puede originar confusiones [27] y no es necesaria para acentuar el carácter eclesial del pecado.

J. Lecuyer, C. S. Sp., insiste también en que "el pecado no es solamente un mal para el pecador. Hace violencia a toda la humanidad y, cuando se trata de un cristiano, de alguna manera a toda la Iglesia, de la que se hace un miembro muerto, privado de la vida de Dios, incapaz de llenar su función en el cuerpo de Cristo, en el que cada cristiano tiene una función propia. Esta solidaridad ha sido sentida vivamente desde el principio de la Iglesia" [28].

De una manera un poco más confusa, que no distingue entre repercusión eclesial del pecado y responsabilidad colectiva. A. M. Roguet, O. P., hace notar que muchas de las objeciones contra la frecuencia de la confesión proceden de una mentalidad individualista, que olvida nuestra solidaridad con el pecado del mundo [29]. Hay aquí un cambio de orienta-

24. "La Maison-Dieu", 55 (1958) 20.

25. M. THURIAN, *La Confession* (Neuchatel, 1953) c. 2. La comunidad en el pecado no la funda M. Thurian en un vago sentimiento de culpabilidad colectiva, sino en el fundamento objetivo del cuerpo místico que sufre todo él cuando alguno de sus miembros sufre. La narración de Sozomeno, citada por el mismo M. Thurian al final de este capítulo, nos manifiesta la extraordinaria sensibilidad de la antigua disciplina penitencial para expresar este sentimiento de dolor comunitario. *Hist. Eccle.* 7, 16 (MG 67, 1457 s.).

26. "La Maison-Dieu", 55 (1958) 23.

27. Conf. Concilio Tridentino sess. 6, can. 28 (D. 838).

28. "La Maison-Dieu" 55 (1958) 43.

29. Id., 56 (1958), pp. 64-67.

ción. De la repercusión de mi pecado en la Iglesia se pasa a la repercusión de los pecados de los demás en mí. Esto es verdad. La repercusión de mi pecado en los demás lleva como consecuencia lógica la repercusión de los pecados de los demás en mí [30]. Pero como respuesta a las dificultades contra la frecuencia de la confesión presenta no pequeñas dificultades. En primer lugar: la época de la Iglesia que más intensamente vivía este sentimiento de responsabilidad y de solidaridad con los demás es la que menos frecuentaba el sacramento de la penitencia, aunque tomara una parte muy activa en la penitencia de los demás. En segundo lugar: el sentirme solidario de los pecados de los demás me debe empujar a la oración, a la expiación, a la participaeión activa de la satisfacción de todos los penitentes de la Iglesia, pero no se ve cómo me pueda empujar precisamente a recibir personalmente el sacramento de la penitencia. Es, por tanto, una idea que podrá influir más bien en otro aspecto de la renovación del sacramento de la penitencia: en la renovación de su aspecto comunitario [31].

La misma preocupación por hacer salir al cristiano de una concepción individualista del pecado para hacérselo comprender como un obstáculo para el Reino aparece en el "Carrefour" en torno al tema: "Confesión y Revisión de vida" [32] y en la "Idea de una preparación colectiva y litúrgica de los adultos a la penitencia." Como fruto de esta preparación colectiva y litúrgica se pone precisamente "el subrayar el carácter colectivo del pecado, lo que por una parte revela una nueva dimensión de su perversidad, y sin embargo libera la conciencia de un vano sentimiento de culpabilidad solitaria, vergonzosa y clandestina" [33].

Finalmente este aspecto eclesial del pecado ha sido recogido en la conclusión sexta del congreso: "Como obstaculiza la venida del Reino, el pecado no atañe solamente al pecador, sino a la Iglesia entera" [34].

En el congreso de Hohenheim hubiera correspondido a K. Rahner la exposición, por parte de los católicos, de este aspecto del pecado, pero, como ya dijimos, Rahner preocupado tal vez por llenar el vacío que había dejado la conferencia del profesor Surkau en torno al perdón de los pecados en la Iglesia, omite toda discusión sobre la naturaleza misma del pecado para concentrarse en el problema del perdón. Con todo, la concepción del pecado, que se supone a toda su exposición del perdón del

---

30. Véase la crítica de Daniélou al libro del Dr. HESNARD, *Morale sans péché*, en *Monde Moderne et Sens du Péché* (Semaine des Intellectuels Catholiques, 1956), pp. 185-186.

31. Tal vez fuera más útil para despertar el espíritu penitencial insistir en la propia culpabilidad según el espíritu del can. 7 del Concilio de Cartago del año 418 (D. 107).

32. "La Maison-Dieu" 56 (1958) p. 74.

33. Id., p. 81.

34. Id., p. 128.

pecado en la Iglesia, tiene indiscutiblemente como carácter fundamental este carácter eclesial de todo pecado de un cristiano.

Este aspecto eclesial y colectivo del pecado es, pues, una de las notas más características y constantes del congreso de Vanves-Versalles y ciertamente no es ajena al de Hohenheim por el lado católico. Por el lado protestante no había unidad de criterio. H. Surkau pensaba, según manifestó en la discusión que siguió a la disertación de H. von Campenhausen, que la concepción del pecado, como perturbación de la comunidad es una noción ajena al Nuevo Testamento, aunque sea ella precisamente la que funda el Instituto Penitencial de la antigua Iglesia. H. von Campenhausen no estaba de acuerdo con esta distinción. Todo pecado, dijo, tiene necesariamente una relación a la comunidad. No se puede cometer ningún pecado que no toque la relación con los hermanos [35].

Prescindiendo de sus posibles y aun reales exageraciones y desviaciones, es esta idea eclesial del pecado una de las que más pueden y deben contribuir a la renovación del espíritu penitencial. La idea, por lo demás, se inscribe espontáneamente en las nuevas orientaciones de la eclesiología [36] y éstas, a su vez, en un despertar general del sentimiento colectivista y comunitario [37].

Otra idea menos precisa, pero también constante en el congreso de Vanves-Versalles y perceptible en el de Hohenheim, es la consideración del pecado como una actitud interior permanente y el acto pecaminoso como el síntoma de una larga evolución interior. El pecado fundamentalmente no es el acto fugaz de un momento, aun el acto interior, sino la actitud habitual del alma que ha hecho posible ese acto en un momento determinado.

Esta manera de entender el pecado es una reacción contra el atomismo moral que no entiende más que de actos aislados, separados totalmente de la corriente vital de donde proceden, y conformes o disconformes con una serie más o menos detallada de preceptos particulares. Así A. Roguet, O. P., cree que las objeciones contra la frecuencia de la confesión se apoyan por una parte, como ya dijimos, en una concepción individualista del pecado y por otra en una especie de atomismo moral, es decir, una visión de la vida moral como hecha de actos distintos, una visión del pecado como si consistiera en faltas particulares, en trasgresiones catalogables y enumerables por relación a una ley hecha de prohibiciones de detalle y comparable a una reglamentación policíaca, o a tarifas peni-

---

35. *Hohenheim*, p. 74.

36. Como idea de conjunto y bibliografía en torno a este tema puede verse: O. SEMMELROTH, *Um die Einheit des Kirchenbegriffes:* "Fragen der Theologie heute" (Colonia, 1957), pp. 319-335.

37. Una obra como *Le Phénomène Humain*, de T. de Chardin, presupone ya una mentalidad preparada para aceptar sus profecías sobre lo "más allá de lo colectivo, lo Hiper-personal".

tenciales, que recaen sobre faltas independientes las unas de las otras. La vida moral es una vida, es decir, posee una continuidad, raíces profundas y revela tendencias constantes. El pecado no está hecho de pecados aislados y determinables en cada momento. Si se pueden distinguir en él actos, especialmente cuando se trata de precisarlos para acusarlos, se puede considerar también el pecado como un estado. Todas estas dificultades suponen igualmente que el pecado coincide estrictamente con el acto, que no posee ni antecedentes ni prolongaciones en la vida psicológica o moral [38].

Dos consecuencias se pueden deducir de esta idea y encontramos alusiones a ambas en el congreso de Hohenheim. La primera es el peligro real de superficialidad cuando se examina la conciencia por un catálogo de faltas concretas y se pasan por alto las disposiciones y orientaciones profundas del alma. Con razón dice, pues, W. Böhme (evangélico) que "la diferencia entre pecados veniales y mortales puede dar ocasión a la superficialidad en el concepto de pecado. Ciertamente no todos los pecados son iguales y en los pecados "graves" se traspasa un límite que conoce perfectamente el Nuevo Testamento [Catálogos de pecados]. Pero no tenemos que dejarnos engañar por esto para dejar de ver que en una vida en la que no hay ni adulterios, ni robos, etc., puede haber muchas cosas en desorden, y aun en desorden grave. Que puede haber una carencia de fe, amor y esperanza que separe más al hombre de Dios que cualquier pecado flagrante" [39].

La segunda consecuencia podemos verla en una alusión de K. Rahner en su conferencia, aunque él hace esta alusión desde el punto de vista histórico de la práctica penitencial en los primeros siglos cristianos. "En este canon de pecados —dice— que son amenazades con la excomunión no se trata, en primer lugar, al menos en el Nuevo Testamento, de los actos singulares pecaminosos en el sentido de la actual moral católica, cuando ésta cataloga simplemente los pecados desde el punto de vista objetivo, sino que se eleva a una actitud total que caracteriza la vida de un hombre y la hace simplemente incompatible con la ley cristiana" [40]. Como esta afirmación es tocada sólo de paso en orden a otro problema distinto, no cree K. Rahner necesario detenerse a explicar su acuerdo real con la doctrina del Tridentino sobre la materia obligatoria del sacramento de la penitencia [41].

38. "La Maison-Dieu", 56 (1958), pp. 66-67.

39. *Hohenheim*, 61. W. Böhme se refiere sobre todo al criterio "social" con que se suele medir la "honorabilidad" de una persona". Un egoísmo constante y refinado puede ser, sin embargo, más grave que un robo ocasional, aunque la sociedad no lo considere así.

40. Id., p. 45.

41. El pensamiento de K. Rahner sobre este problema se puede ver en sus artículos sobre la penitencia reunidos en Schriften zur Theologie II[3] (Einsiedeln, 1958) pp. 227-246; 279-297.

Esta concepción del pecado como actitud, no siempre traducible en actos concretos, se encuentra dispersa acá y allá en la literatura católica contemporánea [42] y es la reacción espontánea y legítima contra una concepción minimista y excesivamente esencialista de la moral. Es una idea fundamental para valorar justamente la gravedad y el peligro del pecado venial habitual como síntoma de una peligrosa evolución interior y no únicamente como preparación o disposición para el pecado mortal [43]. Deja además entrever el misterio de la separación de un alma de Dios. ¿Se separa un hombre de Dios porque comete un pecado concreto, o comete cualquier pecado concreto porque en lo más íntimo de su ser ha precedido una misteriosa, pero definitiva ruptura con Dios? [44].

La historia de este problema y el influjo que en él ha tenido el pensamiento personalista de M. Scheler los ha descrito brevemente Fr. Böckle [45]. En el congreso de Vanves-Versalles el influjo parece ser más difuso, por un clima general de valoración de lo existencial más que por influjo directo de una dirección filosófica concreta.

W. Schöllgen, en un artículo sobre este tema, hace notar que ya en el año 1823 J. B. Hischer dedicó a este problema un trabajo casi monográfico. Al comentarlo hace notar que, junto al elemento histórico-vital del desarrollo interior, hay otro hecho fundamental de la vida moral que no puede ser olvidado, es decir, que no se da únicamente el proceso evolutivo de un desarrollo interior, sino también actos auténticos, que como bloques poderosos en una corriente emergen del movimiento fluido. Actos que surgen como una poderosa aspiración del alma, de una decisión que hunde sus raíces hasta las últimas posibilidades de reflexión y de concentración espiritual, en un proceso de concentración creadora dirigido a un fin determinado y poderoso [46].

La tendencia debe ser la síntesis de ambos puntos de vista. Ni aislar el acto de un proceso interior que puede ser más grave de lo que aparece, ni desvalorizar tampoco el acto concreto como expresión de la tendencia íntima del alma y aun como expresión de un cambio de orientación radical de la misma alma.

---

42. En novelas como *La Farisea* y *Nido de víboras*, de F. Mauriac. Un fino análisis de la mentalidad farisaica se puede ver en D. von Hildebrand, *True Morality and its counterfeits* (Nueva York, 1955) c. 1.

43. Santo Tomás, 2, 2, q. 105; a. 1 ad 2.

44. San Juan en su primera carta parece suponer esta segunda alternativa: "Todo el que permanece en El no peca... Todo el que ha nacido de Dios no obra pecado porque el germen de Dios permanece en El y no puede pecar porque ha nacido de Dios", 1 1. 3, pp. 6-9.

45. *Bestrebungen in der Moraltheologie* en: "Fragen der Theologie heute" (Colonia, 1957) pp. 425-446.

46. *Sünde als isolierte Tat und als Sympton einer inneren Entwicklung:* "Aktuelle Moralprobleme" (Düsseldorf, 1955) pp. 54-59.

Que el peligro de desvalorizar los actos como expresión de la situación auténtica interior no es imaginario aparece claro en algunos aspectos de la literatura contemporánea [47], y ya mucho antes en el mismo J. B. Hirscher, para quien la única razón de distinción entre pecados graves y leves se toma de la voluntad de donde proceden y no de la gravedad objetiva del acto [48].

Terminamos esta primera parte con una exacta reflexión del P. Laplace, S. J., que insiste en la necesidad de dar un sentido y un conocimiento sobrenatural del pecado y no meramente un conocimiento psicológico o moralizante. Esta penetración requiere evidentemente tiempo dedicado a la meditación y sobre todo a la oración [49].

II. PENITENCIA Y COMUNIDAD

Del aspecto eclesial del pecado se pasa espontáneamente al aspecto eclesial de la penitencia. En un congreso dedicado a la renovación litúrgica del sacramento de la penitencia era de esperar que este aspecto fuera predominante y que se hiciera un esfuerzo por incluir la penitencia en la tendencia comunitaria de la renovación litúrgica general.

---

47. Graham Greene en su novela *Brighton Rock* pone en labios del confesor, que quiere confesar a Rosa de la muerte desesperada de su marido, una historia que es el Leitmotiv de su obra: "Hubo un hombre, un francés —tú no lo conoces, hija mía—, que tenía la misma idea que tú. Era un hombre bueno, un hombre santo, y vivió en pecado toda su vida porque no podía soportar la idea de que algún alma pudiera sufrir condenación. Este hombre decidió que si algún alma se había de condenar, él también tenía que ser condenado. Nunca se acercó a los sacramentos, nunca se casó por la Iglesia. Yo no sé, hija mía, pero algunos pensaban que él era... bueno, un santo. Yo creo que murió en lo que se dice que es pecado mortal... No estoy seguro. Fué en la guerra. Quizá..." Aun prescindiendo de otros aspectos, bajo este punto de vista los hechos pecaminosos se esfuman sobre el fondo impreciso de una oscura corriente interior, de un vago sentimiento de compasión universal, que es el que en definitiva decide sobre la verdadera situación del hombre. Los actos llegan en este sentido aún a perder el carácter de síntomas. Tampoco es menor, sin embargo, el peligro de atomizar la vida espiritual en una serie de actos aislados, inconexos, que no traducen la verdadera realidad interior, pero que son más fáciles de manejar y de catalogar que ese fluir confuso de la corriente vital. Por eso es comprensible que algunos tratadistas prácticos de moral se sientan incómodos ante este problema.

48. Véase la crítica de J. Kleutgen a la obra de Hirscher en: "Theologie der Vorzeit" 2 (1872) n. 276, p. 404 ss.

49. "La Maison-Dieu", 56 (1958) p. 86 ss. Otros aspectos de la teología del pecado que aparecen en el congreso de Vanves-Versalles son o más conocidos o menos característicos y constantes. Son interesantes los que expone Ch. Moeller en su artículo: *Precher la Pénitence:* "La Maison-Dieu", 55 (1958) pp. 108-139, sobre todo en 117-120, en que partiendo de la literatura contemporánea hace ver la desesperación del pecado sin Dios, del pecador responsable solo ante sí, sin encontrar quien le pueda perdonar su pecado.

El congreso de Vanves-Versalles señala en primer lugar con gran acierto las limitaciones indispensables que, por su carácter actual, impone el sacramento de la penitencia a su celebración comunitaria:

1. No se puede introducir nada que pueda atentar contra el sigilo sacramental.
2. Tampo se puede pensar en una absolución sacramental dada a muchos penitentes a la vez, fuera de los casos previstos por el derecho actual.
3. Aun la misma satisfacción, si se realiza de alguna manera comunitaria, tendrá que ser modificada en privado por el confesor para adaptarla a la diversidad de los penitentes [50].

Un cierto ambiente comunitario ya tiene en muchas ocasiones el sacramento de la penitencia. Pensemos, por ejemplo, en las preparaciones colectivas al sacramento en ejercicios, misiones, catecismos, etc. Pero el problema que pretende abordar el congreso de Vanves-Versalles es el de dar a este ambiente comunitario una expresión litúrgica o, más exactamente, preparar el camino para esta expresión litúrgica, ya que en la actual disciplina litúrgica la reforma no puede venir más que de Roma.

No vamos a entrar en detalles sobre los distintos proyectos y realizaciones presentados al congreso. Dos cosas distintas se proponen:

1. La preparación colectiva y litúrgica de los adultos a la penitencia.
2. La celebración del sacramento de la penitencia.

La primera no crea grandes problemas y de hecho se realiza, como ya hemos dicho, en muchas ocasiones. Le falta el carácter estrictamente litúrgico, pero este carácter falta también en la "sugestión" hecha en el congreso a propósito de la preparación colectiva y litúrgica, y quizá la única novedad en ella es el subrayar el carácter colectivo del pecado [51]. Un carácter más litúrgico, o mejor paralitúrgico, tienen algunos de los ensayos de preparación colectiva realizados en Petit-Colombes y en Bagé-le-Châtel [52].

La celebración comunitaria del sacramento mismo crea problemas más fuertes reconocidos en el mismo congreso. En las conclusiones de éste se nota la tendencia a considerar el sacramento de la penitencia como una condensación especial del espíritu general de penitencia que anima a toda la vida litúrgica de la Iglesia [53]. En cambio, el deseo de una nueva formulación litúrgica del sacramento, que exprese con más claridad su aspecto eclesial, no se expresa en ninguna conclusión. Sólo algunas alusiones

50. "La Maison-Dieu", 56 (1958) p. 77.
51. Id., p. 80 ss.
52. Id., pp. 88-92.
53. Véase la segunda conclusión general del Congreso: "La Maison-Dieu", 56 (1958) p. 125.

imprecisas: "Conviene confesarse no sólo delante de Dios, sino delante de la Iglesia." "La confesión se hace en el secreto del confesonario; es, sin embargo, un acto que concierne a la Iglesia y que se inserta en la vida penitencial de la Iglesia entera" [54].

Los ensayos propuestos de celebración colectiva o comunitaria del sacramento de la penitencia adolecen de una elaboración de laboratorio, artificial, que no brota de una íntima necesidad del pueblo cristiano. Todavía el renacer mismo del espíritu comunitario está en gran parte reducido a minorías y, dentro de la línea de evolución de la liturgia hacia lo comunitario, el sacramento de la penitencia es tal vez el objetivo más difícil. Pero no es poco que se inicie un movimiento que hace pocos años era aún inconcebible [55].

Como fundamento teológico del aspecto eclesial de la penitencia se propone, además de la doctrina general sobre la Iglesia como fuente de las gracias sacramentales, el carácter eclesial, más aún, cultual, del pecado, que exige una reconciliación no meramente interior, sino eclesiástica y litúrgica.

Es A. Lefèvre quien con más vigor expone esta idea. Parte de la predicación de los profetas contra los pecados de Judá, que hacen odiosos a Jahvé sus sacrificios y manchan el santuario, aunque se trate de pecados que no tienen aparentemente ninguna relación directa con el culto. Para el pecado considerado en esta perspectiva eclesial y cultual, que es quizá la más completa y la más profundamente religiosa, la penitencia pasa por la *excomunión.* El caso del pecador de Corinto es una confirmación de esta doctrina (1 Cor 5, 1-13). La excomunión es una medida de clemencia tanto en favor del penitente, para que no beba su propia condenación acercándose al altar, como en favor de la comunidad,

---

54. Id., p. 120 ss.

55. Ya antes del congreso de Vanves-Versalles, a principios del 1958, propone H. Schürmann una reforma de la liturgia penitencial paralela a la reforma de la Misa. La renovación litúrgica descubre que la forma propia de la celebración litúrgica no es la misa rezada privada, sino la Misa solemne comunitaria, y empieza, aunque todavía por tanteos y a veces de una manera poco feliz, a "reelaborar" la Misa rezada según las normas de la solemne. De una manera análoga habría que reelaborar la liturgia penitencial. Pero está de tal manera "privatisada" ["privatisiert"] que se puede uno preguntar dónde está en el sacramento de la penitencia la forma análoga de la Misa solemne que dé la pauta para su renovación litúrgica. Esta forma la encuentra el autor del artículo en la ceremonia de la expulsión y admisión de los penitentes, aún conservada en el Pontificale Romanum. H. Schürmann va más lejos que el congreso de Vanves-Versalles al proponer que, tanto la imposición como la realización de la penitencia y la absolución, se coloquen de nuevo en el ambiente público de una comunidad que se preocupa y ora por los penitentes. H. SCHÜRMANN, *Osterfeier und Bussakrament,* "Lit. Jahrb", 8 (1958) pp. 11-18. P.-M. Gy, O. P., cree que quizá no sea demasiado difícil refundir y aligerar todo el rito penitencial del Pontificale Romanum en un sentido pastoral y popular, conservando al mismo tiempo su carácter de liturgia y el sentido propio de la iglesia local. "La Maison-Dieu", 56 (1958) p. 17.

que reacciona vitalmente contra la herida que le inflige el pecado en uno de sus miembros. La Iglesia ha sido herida hasta la fuente misma de su vida por este pecado, y es a ella, por tanto, a quien pertenece juzgar sobre la exclusión de este pecador, y ella sola, normalmente, puede volver a abrir al penitente el acceso al banquete sagrado donde se consuma la unión [56].

Un paso más en la fundamentación teológica del aspecto eclesial del sacramento de la penitencia es la determinación del efecto de la absolución. J. de Baciocchi afirma, aunque sin ulterior explicación, que "Cristo por el ministerio del confesor admite de nuevo a su mesa al pecador arrepentido, le toma de nuevo entre sus miembros vivos, sus amigos. Tal es el papel de la absolución que devuelve la *pax Ecclesiae*" [57].

K. Rahner es el que ha dedicado más atención a la fundamentación exegética de esta doctrina, siguiendo en general la dirección de B. Poschmann. A esta fundamentación dedica precisamente su conferencia en el congreso de Hohenheim. En la exegesis de Mt 18, 18, que es su punto de partida, combina la explicación de *atar-desatar* como *excluir de la comunidad-recibir en la comunidad*, con la significación demonológica: *ser arrojado al reino de las fuerzas diabólicas*. El texto de Io 20, 23 lo asimila K. Rahner en su exegesis a Mt 18, 18 [58].

La crítica de esta interpretación, en la discusión que siguió a la conferencia de K. Rahner, la inició el profesor Surkau con la pregunta: ¿Significa realmente atar-desatar ser arrojado al reino de los demonios? ¿No es mejor que esta concepción dualista del mundo la mentalidad vétero testamentaria el fondo exacto para entender este texto? Según el Antiguo Testamento el mal está en el corazón del hombre. Atar y desatar significa, según la mentalidad del Antiguo Testamento, dar decisiones jurídicas, decidir lo que corresponde al derecho de Dios, o no. Por esto no se puede entender esta palabra de un destierro. A esta pregunta respondió el P. Rahner que el fundamento demonológico está fuertemente acentuado en la Sagrada Escritura, tanto en S. Pablo, que habla de un entregar a Satanás, como en Jesús, que había venido para destruir la obra del demonio. Rahner citó muchos textos demonológicos de la Escri-

---

56. "La Maison-Dieu", 55 (1958) pp. 20-22.

57. Id., p. 30. Con demasiada dureza juzga esta doctrina el P. S. González en su tratado de Paenitentia: *Sacrae Theologiae Summa* 3 (BAC, Madrid, 1956) IV, n. 93, nota 4, al calificar la sentencia de B. F. M. Xiberta: "Absolutionem secum ferre non solum infusionem gratiae sed etiam reconciliationem cum Ecclesia" como contraria a la sentencia común de los teólogos. Santo Tomás expresamente dice al hablar del sacramento de la penitencia: "Per sacramentum homo non solum Deo, sed etiam ecclesiae oportet reconcilietur. Ecclesiae autem reconciliari non poterit nisi sanctificatio ecclesiae ad eum perveniat" 4, d. 17, q. 3, a. 3 sol. 2 ad 3.

58. *Hohenheim*, p. 38. No es necesario entrar en detalles sobre la fundamentación que K. Rahner da a esta exégesis. Un resumen breve de su pensamiento se puede ver en LTK 2, *Bussakrament*, 2 col., pp. 829-832; 835-837.

tura y preguntó: ¿Son estos textos expresión de una visión del mundo que hay que "desmitiloguizar", o son otra cosa? Es comprensible que una visión demasiado personalista del pecado exija una desmitologuización. Ciertamente el mal brota del corazón, pero cuando el mal se engríe en el mundo, entonces no se comprende por qué esta concepción demonológica tenga que estar en oposición con las explicaciones del profesor Surkau. Atar y desatar, terminó el P. Rahner, en el sentido de declarar prohibido o permitido sería demasiado sutil y abstracto [59].

A pesar de la dirección netamente eclesial del sacramento en el congreso de Vanves-Versalles, la interpretación de atar-desatar no toma en él la dirección indicada por Rahner. J. Lécuyer, que se refiere expresamente a este texto, prefiere otra explicación: "El sacerdote no tiene ningún poder de condenar al culpable arrepentido, sino únicamente el poder de absolverlo, si parece sinceramente arrepentido. Es verdad que se podría tener la tentación de interpretar en un sentido diferente las palabras de Cristo al dar a sus apóstoles el poder de atar y desatar, de perdonar y retener, lo que parecería indicar un doble poder: no solamente el de perdonar, sino también el de condenar. Ahora bien, los exégetas no son favorables a esta interpretación. Muchos estudios recientes han demostrado que aquellas fórmulas que implican la oposición de los contrarios no significa en realidad más que la totalidad. En el caso presente las fórmulas atar-desatar, retener-perdonar expresan que los apóstoles reciben la totalidad de los poderes necesarios para introducir en el reino de Dios, es decir, para perdonar los pecados; pero de hecho ningún poder les ha sido concedido para mantener a los hombres en el estado de pecado o para entregarlos a la perdición" [60].

J. Lécuyer cita en confirmación de esta teoría los trabajos de G. Lambert y de P. Bocaccio [61]. Este último, que no ha publicado la segunda parte de su artículo, no toca en la primera el problema de atar-desatar ni hace afirmaciones generales que se puedan extender a este par concreto.

La sentencia de G. Lambert no es exactamente la misma de J. Lécuyer. Para él atar-desatar en Mt 16, 19 significa la totalidad del poder concedido a Pedro, pero en Mt 18, 18 significa la totalidad de actos puestos por los discípulos (no sólo por los apóstoles) en la unión y la caridad. Por consiguiente, tampoco se reduce a los actos de perdón estrictamente.

---

59. *Hohenheim*, p. 76 ss.

60. "La Maison-Dieu", 55 (1958) p. 53 s.

61. G. LAMBERT, *Lier-délier, L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires:* "Vivre et Penser", 3 (1943-1944) pp. 91-103. P. BOCACCIO, *I termini contrari come expressioni della totalità in ebraico:* "Bibl.") 33 (1952) pp. 173-180. El P. Bocaccio, que no ha publicado la segunda parte de su artículo, no toca en la primera parte el problema de "atar-desatar" ni hace afirmaciones generales que puedan extenderse a este binomio.

Los argumentos aducidos por G. Lambert para extender el principio de totalidad significada por los contrarios al par concreto atar-desatar no son convincentes. Se reducen: 1. Al verso 40 de la Antígona de Sófocles, un texto críticamente dudoso y en todo caso bien lejano del mundo conceptual y lingüístico del evangelio. No parece, por tanto, "une constatation qui étonne" el que nadie haya relacionado este verso de Antígona con el atar-desatar del evangelio. 2. En el Egipto antiguo el Visir del Faraón es llamado: "El príncipe que desata lo que está atado." Este texto tampoco es muy convincente, pues en él falta precisamente lo que se busca: la oposición entre atar y desatar.

Por esto, mientras no se puedan aducir otras pruebas concluyentes parece más razonable atenerse al sentido o a los sentidos que estas palabras tenían en el ambiente que rodeaba a Cristo y a sus discípulos [62].

La razón última por la que J. Lécuyer prefiere la exégesis de G. Lambert es más bien de orden teológico que exegético: el deseo de suavizar todo lo posible la idea de juicio en el sacramento [63]. Es cierto que el Tridentino no insiste en la potestad bifaria como lo hacen muchos teólogos posteriores [64], pero aun así las afirmaciones del Concilio, dispersas a lo largo de la sesión XIV [65], más bien acentúan la comparación del juicio, aunque con la analogía necesaria, que la comparación con el médico, que prefiere J. Lécuyer [66].

Es interesante comparar esta mentalidad de J. Lécuyer con las afirmaciones de W. Böhme (evangélico) en Hohenheim. Después de citar el texto de la Apología sobre la absolución [67], cita a Dieckam para concluir:

---

62. Sobre los sentidos rabínicos véase: STRAC -BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I* (München, 1922) p. 738 s.

63. Es sobre todo la tendencia de P. CHARLES, *Doctrine et pastorale du sacrement de pénitence.* "Nouv. Rev. Th.", 75 (1953) pp. 460-466. K. MÖRSDORF, a quien también cita J. Lécuyer, defiende que, dada la actual distinción entre potestad judicial y potestad administrativa, desconocida aún en tiempo del Tridentino, la absolución, como concesión de un beneficio, más bien corresponde a lo que hoy llamamos potestad administrativa. "Trie. Th. Zeitsch.", 57 (1948) pp. 335-348.

64. Por una parte afirma expresamente que los sacerdotes han sido constituidos jueces: "qui pro potestate clavium remissionis aut retentionis sententiam pronuntient" (Sess. 14, c. 5: D. 899). Pero no es constante en esta terminología que implica la disyunción y en la misma sesión aplica la "retención" de los pecados a la imposición de la penitencia. (Id. c. 8: D. 905). La terminología, tanto de los teólogos como de los padres del Concilio, es oscilante: THEINER, *Acta autentica Concilii Tridentini* 1, pp. 534-558 (Teólogos) pp. 562-579 (Padres).

65. Sess. 14, c. 2: "Ante hoc tribunal tanquam reos sisti voluit" (D. 895); c. 7: "Quoniam igitur natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur..." (D. 903), etc.

66. "La Maison-Dieu", 55 (1958) p. 54: "Si hay, pues, un juicio pronunciado por el sacerdote hay que compararlo más bien al juicio del método sobre el enfermo que se le presenta, que al juez que denuncia y castiga al culpable".

67. "Darum ist die Absolution eine Stimme des Evangelii, dadurch wir Trost empfangen, und ist nicht ein Urteil oder Gesetz", *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* 3 (Göttingen, 1956) 273, pp. 19-20.

"Yo diría que el final de este párrafo ["un juicio cuya finalidad propia es la liberación de culpa y pena"] se acerca en su formulación a aquello que se significa en la Apología con "Evangelii". Pero hay aquí de alguna manera una desviación del acento. *Naturalmente no negamos que se da también una sentencia judicial.* Hay un "perdonar" y un "retener" de los pecados, y el confesor al oir las confesiones tiene que considerar un momento si tiene que retener o si puede perdonar. Pero —y esto es para nosotros lo esencial— no hay que buscar el centro de gravedad de la acción en este momento, porque el centro de gravedad de la acción de Cristo no está en su acción judicial, sino en que ha venido como Salvador" [68]. En la discusión siguiente se insistió por parte católica en la misericordia de este juicio en la práctica actual de la Iglesia, de modo que en realidad se puede hablar de una "amnistía general" y así queda lejos todo peligro de interpretación falsa en sentido legalista [69].

J. Lécuyer no representa tampoco toda la mentalidad del congreso de Vanves-Versalles. A.-M. Roguet prefiere expresamente la analogía del juicio a la del médico [70]. Pero tanto Lécuyer como Roguet están de acuerdo en rechazar toda potestad bifaria [71].

Para K. Rahner, en cambio, es esta potestad bifaria la que forma la base de su sistema. Es más, esta potestad bifaria se convierte para Rahner no en una mera alternativa (aut ligare, aut solvere), sino en una potestad consecutiva (atar para desatar), de manera que el sacramento de la penitencia pasa sucesivamente en cada caso por las dos fases de atar y desatar. La teoría de K. Rahner se puede reducir a estos puntos:

1. Un presupuesto sobre la noción de Iglesia: "La Iglesia no es una mera organización jurídica, sino una dimensión sobrenatural y escatológica cuya posesión coincide fundamentalmente con la salvación" [72].

2. La separación del pecador de la comunidad eclesial no es una medida puramente disciplinar, sino hecha en nombre de Cristo; es una misteriosa entrega a Satanás, con la intención, sin embargo, de salvar al pecador (1. Cor 5, 4 s; 1 Tim 1, 20).

3. Esta separación es, pues, decisiva a los ojos de Dios. Es una sensibilización exterior de la situación irreal del pecador con relación a la Iglesia. Una especie de "sacramento" negativo, que coincide con el "ligare" y el "retinere" de los textos evangélicos.

4. El catálogo de pecados que excluyen del reino de Dios y de los que excluyen de la Iglesia es prácticamente el mismo (Gal 5, 19-21; 2 Tim 3, 2-5, interpretando en este texto las palabras "et hos devita" de una medida *oficial* de separación). Por consiguiente, la separación de la

68. *Hohenheim*, p. 62 s.
69. Id., p. 79.
70. "La Maison-Dieu", 56 (1958) p. 61 s.
71. Id., 55 (1958) p. 53 s., 56 (1958) p. 61.
72. *Hohenheim*, p. 40.

comunidad eclesial no es una medida excepcional, sino normal para el pecado.

5. Esta separación no es definitiva. El levantamiento de la excomunión significa la reintegración en todos los privilegios de la caridad (2 Cor 2, 7 s) [73].

La aplicación de este esquema a la práctica actual del sacramento no la hace K. Rahner en su conferencia de Hohenheim, y por esta razón prescindo aquí de esta aplicación [74]. No se puede negar que Rahner ha elaborado cuidadosamente su teoría y que con ella hace justicia al sentido positivo de los términos atar y retener, un sentido que aun desde el punto de vista meramente filológico, es el más aceptable y que no se puede rechazar por razones más o menos sentimentales. Pero, prescindiendo de las dificultades históricas que la teoría de Rahner puede tener [75], es siempre una teoría y por esa razón extraña encontrarla bajo el título de su conferencia: "Das katholische Verständnis von Sünde und Sündenvergebung..." [76]. En una conferencia interconfesional parece que hubiera sido mejor atenerse de una manera más sobria a lo que es esencialmente católico o, en todo caso, proponer una teoría como tal.

La teoría no fue, sin embargo, al parecer, objeto de especiales ataques en la discusión siguiente, con excepción de los ya mencionados en torno al sentido de atar y desatar. El profesor v. Campenhausen concedió al P. Rahner que en la práctica de la Iglesia primitiva la recepción en la comunidad y la penitencia sacramental estaban en íntima relación. Con esto se hace patente, según el mismo v. Campenhausen, la diferencia entre la práctica penitencial de la Iglesia y el perdón que Cristo había concedido. Cristo no puso para el perdón ninguna condición [77]. Este problema de la penitencia eclesiástica como condición para el perdón absorbió todo

73. K. Rahner ve en este texto un testimonio, probablemente el único del Nuevo Testamento, del levantamiento de una excomunión. Para esto no es necesario que el pecador de que aquí se trata sea el mismo del 1 Cor. 5, 1 ss., aunque no cree que sea fácil probar que no se trata del mismo. No hace falta decir que la excomunión de que hablan tanto K. Rahner como Lefèvre no coincide con el concepto actual de excomunión disciplinar.

74. Un ensayo de aplicación hace K. Rahner en su artículo: *Vergessene Wahrheiten über das Bussakrament: Schriften zur Theologie* 3 2, pp. 143-183, sobre todo pp. 148-161.

75. Los estudios del P. Galtier, en un sentido muy distinto, no se pueden descartar sin más. El libro de J. F. Grotz, *Die Entwicklung des Busstufenwessens in der vornicänischen Kirche* (Freiburg, 1955), espera todavía una revisión a fondo que exige un trabajo semejante al que se ha tomado el autor. El P. Rahner ha discutido su interpretación del Pastor de Hermas en "ZkathTh" 77 (1955) pp. 385-431, pero en un terreno tan resbaladizo como es el de las alegorías y visiones de Hermas es difícil llegar a conclusiones satisfactorias. Por eso echamos más de menos que el P. Grotz no haya empezado su estudio por el Nuevo Testamento.

76. *Hohenheim*, p. 33.

77. Id., p. 75.

el resto de la discusión sin que se llegara a ninguna conclusión [78]. No era de esperar otra cosa, pues la discusión derivó hacia el problema del mérito, un terreno en el que no es fácil por ahora un entendimiento entre católicos y protestantes [79].

La conclusión que se puede sacar de la comparación de los dos congresos en este punto es doble:

1. Acuerdo total en el aspecto eclesial de la penitencia y en la importancia de la intervención de la comunidad.
2. Desacuerdo en la explicación última de este aspecto eclesial. Para J. Lécuyer y A.-M. Roguet este aspecto no implica la potestad bifaria. Para K. Rahner, y quizá para A. Lefèvre, la implica. Pero el único que nos da una teoría elaborada es K. Rahner.

III. LA FE Y LA CARIDAD EN LA REMISION DE LOS PECADOS

La relación de la justificación del pecador ya bautizado con la fe no es un tema que aparezca con frecuencia en los tratados católicos de penitencia. Como el pecador bautizado no pierde el hábito de la fe si no es por un pecado directo contra ella, no se ve generalmente razón para insistir en una cosa que ya se presupone. Sin embargo, en orden a la pastoral de la penitencia era importante hacer resaltar que la fe es "fundamentum et radix omnis iustificationis". Esta fe que se pone como fundamento une a su carácter intelectual los caracteres de fe-confianza y de encuentro personal con Cristo [80].

En este sentido de fe-confianza habla J. Lécuyer cuando dice: "La contrición, que ha sido siempre necesaria para obtener el perdón, tiene que ir acompañada de la confianza en la misericordia divina. Por tanto, no hay remisión posible sin la fe en el amor misericordioso. De aquí la necesidad de predicar este amor" [81]. "El mismo acto de fe que hace ver la malicia del pecado como contrarrestando el designio de Dios, hace también aparecer este Dios como el amor misericordioso, siempre dispuesto a acoger al pródigo y a llevar sobre sus hombros la oveja perdida... De nada serviría reconocer la gravedad de la culpa, si, como Judas, no se tuviera esta confianza" [82].

78. Id., p. 76.
79. El libro de M. Lackmann, *Reformatorische Rechtfertigungslehre* (Stuttgart, 1953) es, sin embargo, un gran paso en este sentido.
80. Sobre el carácter de Fe-confianza, que no hay que confundir con la fe fiducial condenada en Trento, véase H. Küng, *Rechtfertigung* (Einsiedeln, 1957) página 248 s. y la literatura citada por él. Cirne-Lima, C., *Der personale Glaube. Eine Erkenntnismetaphysische Studie* (Innsbruck, 1959).
81. "La Maison-Dieu" 55 (1958) p. 46.
82. Ibidem, p. 47.

A. Lefèvre da un paso más al identificar la confesión de los pecados y la confesión de fe: "Sin la fe no hay verdadera confesión de los pecados y el juicio sería de condenación. Pero la confesión hecha a un mandatario de la Iglesia es normalmente una confesión de fe en la misericordia de Dios y en la victoria de la redención"[83]. "La primera respuesta que requiere la predicación de la penitencia es por tanto un acto de fe. Esta se va a expresar en la confesión de los pecados... Pero esta confesión ¿se reduce a una mera declaración de culpabilidad? ¿No es también, y aun sobre todo, un *confitemini Domino quoniam bonus, quoniam in aeternum misericordia eius?* En todo caso para los judios confesar sus pecados es dar gloria a Dios (Io 9, 24; Ios 7, 19). La confesión de los pecados se inserta en una confesión de fe y una proclamación de la alabanza de Dios. ¿Es verdaderamente sentido por muchos cristianos este aspecto profundamente religioso de la confesión?"[84]. Lo que añade, pues, acertadamente A. Lefèvre es que esta fe en la misericordia divina, de que nos ha hablado Lécuyer, encuentra su expresión precisamente en la confesión de los pecados. Sobre la causalidad de la fe en la remisión de los pecados se reduce a esta frase: "Sin esta fe la remisión de los pecados es imposible, la salvación ofrecida es, naturalmente, la fe-confianza. Esta fe representa el primer paso en el camino de la justificación —de cualquier justificación— tal y como lo propone el Tridentino[85]. No solamente la aceptación de las verdades reveladas, sino la aceptación de las promesas, y ante todo, de la promesa de justificar al pecador, es decir, la aceptación de la salvación ofrecida, es el primer paso para la justificación. Pero esta fe, que en la terminología protestante se llamaría general, es todavía muy distinta de la fe especial, de la vana fiducia, que condena el Tridentino.

Un punto de vista protestante[86] acerca de la relación entre la fe y y el perdón de los pecados en la penitencia lo expuso en Hohenheim el Dr. W. Böhme. Empieza por afirmar que la penitencia consta de tres cosas: Confesión de los pecados, absolución y fe. Este esquema, aunque se aparte del que nos es generalmente conocido por la condenación del Tridentino[87], coincide realmente con el esquema, o con uno de los esquemas,

83. Ibidem, p. 16 s.

84. Ibidem, p. 13 s.

85. La fórmula empleada por A. Lefèvre puede parecer peligrosamente cercana de la que utiliza la *Apología Confessionis*, art. 4: "Nam fides non ideo iustificat aut salvat quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam" (*Die Bekenntnisschriften...*, p. 171, 13-16). Pero el Tridentino pone también como primer paso hacia la justificación: "credentes vera esse quae divinitus revelata et *promissa* sunt" (Sess. 6 c. 6: D. 798). Muy distinta es la fe especial de los mismos protestantes: "Nos praeter illam fidem (in genere) requirimus ut credat sibi quisque remitti peccata. De hac fide speciali litigamus", *Apologia Confessionis* XII (*Die Bekenntnisschriften...*, p. 263, 28-35).

86. No digo: "el punto de vista protestante" porque es fácil que muchos protestantes no estén de acuerdo con las ideas de W. Böhne en este punto.

87. Sess. 14 c. 3 y can. 4 (D. 896 y 914): "Duas tantum esse paenitentiae par-

de Lutero[88]. Al exponer la relación de la fe con el perdón de los pecados en la penitencia empieza por acentuar que ni la contrición, ni la confesión de los pecados, ni las obras satisfactorias, en cuanto aportaciones humanas, consiguen la gracia de Dios. Es Cristo el que nos ha conseguido un Dios benévolo. "Nadie puede confiar en su arrepentimiento, o en su confesión o reparación. Ninguna obra humana justifica, sino Dios es el que justifica a aquel que radica en la fe de Jesús"[89]. Esta fe decisiva para la justificación en la penitencia es aquella "que se abandona únicamente a la salvación de Dios en Cristo y a la palabra del perdón que pronuncia el confesor y que recibe el pecador como palabra gratuita del perdón de Dios"[90]. Al decir que esta fe es lo decisivo no quiere decir que aquel que se ha confesado y ha sido absuelto no tenga que hacer buenas obras y empezar una vida nueva: dar limosnas, ayunar, orar, etc. No se trata de eso. Tampoco se trata de que no deba tener contrición cuando quiere confesar. "De lo que se trata es de que sin la fe las obras no le sirven de nada"[91].

Dos cosas saltan a la vista de esta exposición: 1. La fe como fundamento de la justificación para poner a salvo la absoluta gratuidad de ésta. Sin embargo el evitar que esta fe, que tiene que garantizar la gratuidad, no se convierta en una *obra*, crea a los protestantes no pocas dificultades, a pesar de su empeño en llevar al maximum la pasividad de este recibir el don de Dios, que es la fe justificante[92]. 2. La falta de interés en acentuar el aspecto típico de la fe fiducial, es decir, la certeza subjetiva, absoluta, de la propia justificación[93]. Como por parte católica

tes, terrores scilicet incussos conscientiae agnito peccato, et fidem conceptam ex evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata".

88. "Confessio duo complectitur: alterum ut confiteamur peccata, alterum ut absolutionem seu remissionem peccatorum ab eo, cui confitemur, accipiamus tanquam ab ipso Deo et non dubitemus, sed firma fide, credamus nobis vere remissa esse nostra peccata coram Deo in coelis", *Catechismus Minor*, De confessione: *Die Bekenntnisschriften...*, p. 517, 18-10.

89. *Hohenheim*, p. 63 s.

90. Id. íd.

91. Id. íd.

92. P. Althaus acumula las expresiones que describen esta "reine Passivität" de la fe justificante, pero tiene que reconocer, sin embargo, que es un "querer" (ein Wollen), y termina su descripción con esta frase: "la fe es la mano extendida del mendigo, que quiere que se la llenen" (*Die Christliche Wahrheit* 4, Berlin, 1958, p. 600). Esta frase recuerda curiosamente expresiones semipelagianas, cambiando solamente la comparación del mendigo por la del enfermo: "Nec negari gratiam, si praecedere dicatur talis voluntas, quae tantum medicum quaerat, non autem quicquam ipsa iam valeat". Carta de Hilario, entre las cartas de S. Agustín, *Epist.* 226 (CSEL 57, 470, 6-8). Pero Althaus, a diferencia de los semipelagianos, cree que esta actitud es totalmente imposible al hombre natural y es el milagro en él del Espíritu de Dios.

93. El mismo P. Althaus al describir la fe justificante omite precisamente este aspecto. De muy distinta manera habla una dogmática protestante más conservadora, como es la de F. PIEPER, *Christliche Dogmatik* (St. Louis, Missouri, 1946) 452.

hemos notado una tendencia a insistir de nuevo en el aspecto de la fe-confianza, esta omisión por parte protestante de la "vana fiducia" parece indicar una aproximación de los puntos de vista, aunque aún quedan muchas cosas que no son mera diferencia de terminología.

A continuación nos expone W. Böhme con toda honradez la dificultad que en la teología protestante de los sacramentos supone la relación entre la fe y la absolución. Por una parte es la absolución la que, como la predicación, despierta la fe; por otra es únicamente la fe la que puede apropiarse la absolución. La fe es al mismo tiempo condición y efecto de la absolución. "Esta contradicción —dice W. Böhme— se resuelve si mirásemos a Dios. El es el que subordina entre sí fe y absolución. De su mandato procede la palabra del perdón. Pero El pone también en el corazón la fe con la cual podemos apropiarnos este perdón. Si en este complejo se quiere hablar de una "condición", hay que decir que ésta no la realiza el hombre, sino Dios" [94]. De todos modos queda oscuro si Dios pone esta fe en el corazón del hombre como condición o como fruto de la absolución.

La relación de la caridad con el perdón de los pecados plantea siempre de nuevo el problema de la atrición. Dada la primacía de la caridad como principio formal metodológico de la teología moral en muchas tendencias actuales [95], era de esperar una acentuación de su actuación en el perdón de los pecados. De hecho tanto en un congreso como en el otro ocupa la atención de los congresistas, sobre todo desde el punto de vista "contrición-atrición".

J. de Baciocchi en Vanves, combinando la antigua doctrina escolástica del "ex attrito fit contritus" con la orientación eclesial del sacramento de la penitencia, propone una solución original del problema de atrición, que prefiero exponer con sus mismas palabras: "Ex attrito fit contritus no por un cambio de estado sicológico, sino por un cambio de situación, porque en adelante la caridad de la Iglesia, ratificada por él, confiere a su existencia una significación de gracia. Reintegrado a la comunión eclesiástica, admitido de nuevo a la mesa eucarística, el penitente está englobado (como el niño bautizado) en un cuerpo de caridad de cuyas intenciones fundamentales él no reniega, aunque no esté aún en estado de apropiárselas completamente. Está fundamentalmente de acuerdo con la alianza, plenamente incorporado al pueblo santo" [96]. Era importante poner en primer lugar esta doctrina tan sugestiva para hacer ver que la doctrina de J. Lécuyer, que vamos a exponer a continuación, no es la opinión del Congreso.

---

94. *Honhenheim*, p. 65.

95. Véase: G. GUILLEMAN, *Le Primat de la Charité en Theologie Morale* (Louvain, 1952). J. FUCHS, *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie:* Schol 29 (1954) p. 79-87.

96. "La Maison-Dieu", 55 (1958) p. 31.

J. Lécuyer defiende, en efecto, un contricionismo tan absoluto como no es frecuente encontrar en teólogos posteriores a la gran controversia contricionista de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, examinado más de cerca este contricionismo no parece tan absoluto como piensa quizá el mismo Lécuyer: "La fe en el Dios de la misericordia, dice, suscitará al mismo tiempo que la contrición el movimiento de confianza necesaria. Se comprende, pues, que desde este momento la verdadera contrición conduzca derechamente al amor. Si se cree en este incomprensible amor de Dios, si se sabe también que su plan de salvación del mundo es el único bien del hombre, parece que nada se opone a que, bajo la acción de la gracia, se abra uno a recibir este amor y a amar este bien" [97]. Pero este movimiento de amor a Dios no parece todavía necesariamente un amor de caridad. El hombre ama en El al único bien del hombre mismo. Es el "Deum... tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt" del Tridentino [98], un amor santo y legítimo de concupiscencia, que de ninguna manera debe ser excluído de la atrición, pero que todavía no es caridad.

Si la cosa quedara aquí no tendríamos que lamentar más que una imprecisión en la terminología, pero esta imprecisión lleva a J. Lécuyer en las páginas siguientes a afirmaciones inexactas en torno al problema de la atrición [99]. "¿Cómo en efecto, dice, detestar el pecado como ofensa a Dios sin amar al Dios a quien ofende el pecado?" [100]. Naturalmente la detestación del pecado como ofensa de Dios implica un cierto amor de Dios, pero este amor no es necesariamente amor de caridad. La falta de distinción entre las distintas clases de amor es la que lleva a J. Lécuyer a una exclusión aboluta del amor en la atrición, de modo que para él no hay más que dos términos: 1. contrición = amor; 2. atrición = falta de amor.

Con este esquema analiza la atrición: "Con esta contrición imperfecta, que se llama atrición, el pecador está todavía en estado de pecado: queda apegado de intención a su pecado y no se resigna a abandonarlo si no es a causa de las penas que le amenazan. *Es a la pena a la que tiene odio y no al pecado.* Mientras permanecen estas disposiciones ¿cómo se puede hablar de un perdón divino?" [101]. Es claro que no se puede hablar de un perdón divino en estas condiciones, pero nadie de los que

---

97. Id., p. 48.
98. Sess. 6, c. 6.
99. Esta contrición, insuficientemente definida, se considera por una parte como justificante antes de recibir el sacramento y por otra como absolutamente necesaria para recibirlo. Al buscar apoyo en Sto. Tomás para este contricionismo absoluto, olvida que la concepción de Sto. Tomás de atrición y contrición es diferente de la actual, y que para él lo primario no es el motivo. Conf. P. DE LETTER, S. J., *Two Concepts of Attrition and Contrition:* ThSt 11 (1950) pp. 3-33.
100. "La Maison-Dieu", 55 (1958) pp. 48-49.
101. Id., p. 49.

defienden la atrición defienden lo que aquí describe Lécuyer como atrición. La contrición, sea perfecta, sea imperfecta, es según el Tridentino detestación del pecado, por tanto mientras el pecador "quede apegado de intención a su pecado" y "odie la pena y no el pecado", no hay contrición de ninguna especie[102]. Admitir a continuación la utilidad de una tal atrición y pensar que el Tridentino ha podido defender en contra de los protestantes la honestidad de este temor "serviliter servilis" no es ciertamente hacer justicia al Concilio[103].

Lamentamos que en una conferencia de orientación teológica tenida delante de tantos sacerdotes deseosos de una sólida orientación pastoral se haya introducido tanto desconocimiento de la doctrina del Tridentino y de los teólogos en este problema.

Si la intención de J. Lécuyer ha sido únicamente indicar los peligros del arrepentimiento por temor[104], estamos de acuerdo con él en estos peligros y en la necesidad de inculcar que lo verdaderamente difícil y lo fundamental en la penitencia es la sincera detestación del pecado, sea por un motivo o por otro. Pero para esto no era necesario desvirtuar la doctrina de la atrición.

En Hohenheim, a pesar de las dificultades tradicionales de los protestantes contra la atrición, la discusión se mantuvo dentro de límites razonables. El Dr. A. Kirchgässner, que expuso la práctica actual católica de la penitencia, se limitó a decir que "para el hombre religioso la contrición perfecta, o por amor, es quizá menos difícil que la de temor. Ciertamente basta esta última para una confesión válida, pero normalmente reconocerá el cristiano y deplorará su ingratitud, su desobediencia y su infidelidad hacia un Dios tan bueno, sin necesidad de consideraciones fatigosas"[105]. La discusión, sin embargo, no se originó con este motivo sino con ocasión de la conferencia de W. Böhme. Este mismo suscitó el pro-

---

102. Aún pone J. Lécuyer otra comparación para dejar fuera de duda lo que entiende por atrición: "Como un malhechor teme al policía y se abstiene del delito para no incurrir en el castigo, pero lamenta la presencia del policía y *continúa deseando el delito*, "La Maison-Dieu", 55 (1958) p. 50. Compárese esta concepción jansenista: "Timor non nisi manum cohibe, cor autem tandiu peccato addicitur, quandiu ab amore iustitiae non ducitur" (D. 1411).

103. Dando un paso más considera Lécuyer la atrición no sólo como falta de amor, sino positivamente como una repulsa del amor, puesto que la gracia no falta ("La Maison-Dieu", 55 (1958) p. 51). No sé dónde habrá deducido J. Lécuyer que nunca falta a un pecador la gracia suficiente para hacer un acto de perfecta caridad.

104. Así parece haberle entendido Ch. Moeller, "La Maison-Dieu", 55 (1958) p. 120, not. 26, aunque tampoco es claro y parece rechazar todo arrepentimiento por temor. La conclusión de G. Guilleman, a quien cita Lécuyer, es mucho más sobria: "En consecuencia, desde el punto de vista pastoral, es importante excitar al penitente que no sea todavía capaz de un acto explícito de caridad perfecta a que haga su atrición lo más llena posible del deseo de verdadera contrición y de caridad, de modo que la disposición sicológica sirva de paso entre la atrición y la contrición", *Le Primat de la Charité en Theologie Morale* (Lovaina, 1952) p. 39, not. 1.

105. *Hohenheim*, p. 69.

blema de la actitud legalista (Ley en oposición a Evangelio). El profesor Guggenberger (católico) respondió que en la atrición se revela un acto soberano de la misericordia divina. A. Kirchgässner añadió que en la atrición se expresa el temor de Dios. Hay en ella, por tanto, una auténtica confianza en la misericordia de Dios en Cristo y esto basta, aun desde el punto de vista protestante, para el perdón [106].

El insitir en la caridad como motivo único, o al menos preponderante, en la contrición aparece acá y allá a lo largo de todo el Congreso de Vanves-Versalles. Por una parte como reacción contra todo lo que puede tener de paralizante el temor [107], por otra también como reacción contra lo que algunos llaman el legalismo sexual [108] y finalmente como reacción contra el gran fantasma de la ética actual: el fariseísmo [109]. La causa más radical tal vez sea el predominio de los valores éticos sociales sobre los individuales [110]. Esta exaltación del sentido colectivo lleva consigo una exaltación de la responsabilidad colectiva, que a veces se traduce también en una disminución de la responsabilidad personal [111], sobre todo cuando se combina con la libertad de espíritu y la resistencia a toda

---

106. *Hohenheim*, pp. 79-80. Por parte protestante se insistió mucho en la libertad de la confesión y en quitar toda apariencia de coacción. Al leer sus afirmaciones no es posible sustraerse a la impresión de que consideran la obligación de confesar en la Iglesia Católica como una verdadera coacción externa, y no como una obligación moral. Las expresiones de Lutero con las que obliga a la confesión son, sin embargo, mucho más fuertes que las que ha podido emplear ningún católico. En el *Catechismus Maior* dice de los que abusando de la libertad por él concedida no quieren confesar: "At porci illi [los que no quieren confesar] indigni sunt, qui in evangelii communione cum aliis vivant aut etiam de illo quicquam participent, sed manendum ipsis fuit sub tyrannide papae, ut illius exactionibus excarnificati velint nolint confiteantur..." *Die Bekenntnisschriften...*, 726, pp. 35-41. Si esto no es obligar a confesar, no se ve qué obligación mayor se pueda imponer si no es precisamente la coacción externa, que es la que Lutero atribuye a los católicos.

107. "La Maison-Dieu", 55 (1958), p. 125 s.

108. Id., p. 124.

109. Id., p. 126.

110. J. Daniélou, en *Monde Moderne et Sens du Péché* (Semaine des Intellectuels Catholiques, 1956) p. 185 s.

111. Sobre esta disminución de la responsabilidad personal son significativas las palabras del dramaturgo A. Mac Leish al presentar su drama sobre Job. "Nosotros, millones de nosotros según los siquiatras, intentamos justificar la inexplicable miseria del mundo tomando sobre nosotros la culpa, como Job intentó hacerlo: 'muéstrame mi culpa, oh Señor'. Nosotros escuchamos también, como hizo Job, a nuestros consoladores. Pero mientras los consoladores de Job pretendían persuadirle, contra la evidencia de su propia convicción, de que era culpable, los nuestros intentan convencernos de que no lo somos, que no lo podemos ser, que por razones sicológicas, o porque todo está determinado de antemano por razones económicas, o porque estamos condenados ya antes de empezar, la culpa es imposible. Nuestros consoladores son menos consolantes que los de Job, porque nos arrancan del último refugio en el que nuestras mentes pueden ocultarse al enorme silencio. Si no podemos ser ni siquiera culpables, entonces no hay razones". *Time* (Atlantic Edit.) 22 diciembre 1958, p. 34.

norma concreta frente al literalismo farisaico, para disolver finalmente la misma caridad en un vago sentimiento de amor universal, cósmico. Por una curiosa reversión de valores se puede llegar por este camino a la satisfacción consigo mismo y consiguientemente a la imposibilidad de penitencia, dos notas características del fariseísmo [112].

Además, como hace notar acertadamente Ch. Moeller, aunque haya cierta analogía entre el amor humano, aun el carnal, y la caridad, el paso del uno a la otra supera las fuerzas del hombre dejado a sí mismo [113]. Algunas tendencias actuales parecen llegar aún más lejos que esta mera ascensión platonizante del amor humano al divino. Por una especie de degradación del teocentrismo es el mero amor humano, sin más, al que se adscribe un valor redentor [114].

Por estas razones tal vez hubiera sido más conveniente en Vanves-Versalles un estudio detenido sobre los motivos bíblicos de la conversión. Con su mezcla, tan profundamente humana, de promesas y amenazas con las quejas más sinceras del amor herido se alcanzaría ese equilibrio entre la conciencia de la gravedad del pecado y la esperanza del perdón que no se puede conseguir cuando se elimina cualquiera de estos elementos.

IV. CONFESION Y SATISFACCION

Desde el punto de vista pastoral siempre ha sido difícil proponer a los fieles las razones que exigen la confesión detallada de todos los pecados. J. Lécuyer prefiere fundamentar esta necesidad en el aspecto medicinal de la penitencia y en el valor satisfactorio de la misma confesión y no en el carácter judicial del sacramento, como hace el Tridentino [115].

Como protestante insiste W. Böhme en la imposibilidad práctica de confesar todos los pecados [116]. Sus palabras, como las de tantos otros protestantes que tratan de la confesión, nos dejan la impresión de que ellos creen que los católicos obligamos a los fieles a confesar no sólo los pecados que tienen en la conciencia, sino también los que tienen en la subconciencia. Sin embargo, la consideración del pecado como síntoma

112. Lo característico del fariseísmo no es el legalismo, que es sólo un medio, siuo la satisfacción consigo mismo, y cousiguientemente la imposibilidad de penitencia. Si a esta satisfacción se llega por otro camino distinto del legalismo, por ejemplo disminuyendo o anulando la responsabilidad, el resultado puede ser el mismo: imposibilidad de penitencia. ¿No será ésta una de las causas de la disminución del sentido penitencial?

113. "La Maison-Dieu", 55 (1958) p. 125.

114. Bruce Marshall, en su novela *The fair Bride*, atribuye este valor redentor al amor de Soledad por el sacerdote apóstata, y convertido después, D. Arturo. Aun en el momento de la muerte no consigue D. Arturo de Soledad más que una respuesta vaga sobre Dios.

115. "La Maison-Dieu", 55 (1958) p. 53.

116. *Hohenheim*, p. 60.

de un desarrollo interior, de la que ya hemos hablado, plantea un problema pastoral sobre el modo de hacer el examen de conciencia, y es cierto que muchos de los catálogos de pecados, que se utilizan para hacer examen de conciencia, pueden llevar a exámenes totalmente superficiales, que dejan al margen las intenciones íntimas de nuestro obrar.

En cuanto a la fundamentación teológica de la confesión no cree W. Böhme que se deba buscar en su aspecto judicial, pues este aspecto no es decisivo en la penitencia según la Sagrada Escritura. "En todo caso prefería decir que en la confesión de los pecados no se trata primariamente de dar a otro hombre la oportunidad de ser "mi juez", sino de ser mi "salvador", y que se trata de un acto de veracidad por el cual un cristiano no quiere aparecer mejor de lo que es. Pero es con todo claro que la Sagrada Escritura da testimonio de la confesión y que a través de toda la historia de la Iglesia la confesión de los pecados no ha cesado nunca [117].

En cuanto a la satisfacción, la conclusión de Vanves-Versalles es bastante explícita: "La satisfacción no es un castigo. Es el primer paso en una vida nueva. Se trata de reparar en nosotros, en nuestros hermanos y en la Iglesia el daño que el pecado ha hecho. Por este título la satisfacción es obra propia de la caridad recuperada" [118]. Aquí el Congreso se ha dejado, al parecer, influir en parte por la tendencia unilateral que se manifiesta en la conferencia de Lécuyer. Es cierto que la satisfacción es el primer paso en la vida nueva, pero además de este aspecto el Tridentino le atribuye explícitamente el de castigo: "Habeant autem prae oculis [sacerdotes] ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem" [119].

J. Lécuyer piensa que esta mentalidad procede de una concepción nominalista del pecado, que considera a éste como la mera obligación de padecer una pena. Como toda la pena temporal no se perdona siempre, se buscará la explicación de este hecho, no en la naturaleza del pecado mismo, sino en las exigencias de la justicia divina. El Concilio Tridentino, sin embargo, añade Lécuyer, no ha propuesto esta explicación teológica más que como probable: "sane et divinae iustitiae ratio exigere videtur..." [120]. "Esta manera de expresar la necesidad de la satisfacción —continúa el mismo— tiene sin duda un aspecto auténtico, pero hay que reconocer que tiene cierto peligro. Se habla, en efecto, de Dios, una vez más, no como de un Padre que quiere el bien de sus hijos, sino como de un juez, que exige cuentas en regla y reparaciones adecuadas, y esto para conformarse a un orden de justicia al cual El mismo parece deber someterse. Así en la parábola de la viña los obreros de la primera hora re-

117. Id., p. 62.
118. "La Maison-Dieu", 55 (1958) p. 127.
119. Sess. 14, c. 8 (D. 905).
120. Id. (D. 904).

prochaban al padre de familia el tratar a los obreros de la hora undécima como a ellos mismos"[121].

Aparte de la "bondieuserie" exclusivista que suponen estas palabras, la comparación con los obreros de la viña no es ciertamente aduladora para los Padres de Trento. Pero además en Trento la razón de ser de la satisfacción sacramental se deduce precisamente de la malicia especial del pecado del cristiano, mientras que J. Lécuyer pretende justificar esta satisfacción por la naturaleza del pecado en general; "malos hábitos, destrozos causados por el escándalo, retrasos impuestos por nuestra culpa a la obra de la salvación del mundo, etc." Pero es claro que estas consecuencias del pecado son comunes al pecado anterior y posterior al bautismo y, por tanto, no explican el porqué de la satisfacción precisamente por los pecados postbautismales y no por los otros. El Tridentino añade a las razones medicinales otra aún más profunda: la conformidad con Cristo, que ha satisfecho por nuestros pecados[122]. Y Santo Tomás tiene unas palabras que pueden considerarse como una explicación de esta doctrina[123].

En general, las ideas de J. Lécuyer en este punto están inspiradas, a lo que parece, por Y. de Montcheuil[124], y más remotamente por los estudios históricos de J. Rivière[125] y, quizá más que nada, por el ambiente actual en general[126]. El problema que plantea la satisfacción sacramental es ciertamente complicado. El esfuerzo de J. Lécuyer por encontrar una solución aceptable para la mentalidad contemporánea es, a mi juicio, insuficiente, pero precisamente por eso hace ver con claridad la necesidad de un estudio histórico-sistemático de este concepto de satisfacción sacramental, aun en orden a una pastoral de base rigurosamente científica[127].

Otro problema más inmediatamente pastoral es la mitigación actual de la satisfacción que la reduce a unas pocas oraciones. En Hohenheim

121. "La Maison-Dieu", 55 (1958) p. 56 s.

122. Sess. 14, c. 8 (D. 904).

123. 4 CG 72: "Sed tamen non omnes effectum remissionis perfecte consequuntur, sed unusquisque in tantum consequitur, in quantum Christo pro peccatis patienti coniungitur. Quia igitur coniunctio nostri ad Christum in baptismo non est secundum operationem nostram quasi ab interiori, quia nulla res seipsam generat ut sit, sed a Christo, qui nos regenerat in spem vivam; remissio peccatorum in baptismo fit secundum potestatem ipsius Christi... in hac vero sanatione Christo coniungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam: unde non semper totaliter, nec omnes aequaliter remissionis effectum per hanc coniunctionem consequuntur".

124. *Leçons sur le Christ* (Paris, 1949) p. 124 ss. Véase sobre todo el artículo de J. SOLANO, *Actualidades cristológico-soteriológicas:* "Est. Ecl.", 24 (1950) pp. 43-69.

125. *Rédemption:* DTC 13, pp. 1912-2004.

126. Sobre el ambiente que da origen a estas ideas véase el artículo de J. Solano citado en la nota 124.

127. El sentido de satisfacción en S. Cipriano lo ha estudiado recientemente J. GROTZ, *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Freiburg, 1955) p. 117 s.

D. Th. Sartory, O. S. B., ya hace notar que en la práctica actual de la Iglesia la misericordia de Cristo pasa de tal modo a primer plano, que más que de un juicio estricto habría que hablar de una "amnistía general" [128]. A. Kirchgässner cree que no son pocos los que opinan que estas penitencias mínimas han contribuído a una concepción laxista del pecado [129]. Según J. de Baciocchi, en Vanves, esta evolución de la satisfacción ha favorecido el reconocimiento de la misericordia divina, el sentido del perdón gratuito concedido por el Padre y la satisfacción sobreabundante ofrecida por Cristo en la cruz y en el altar. El centro del interés se desplaza de la penitencia aflictiva al arrepentimiento y la absolución. Pero, lo que hemos ganado por una parte ¿no lo hemos perdido por otra? [130]. La conclusión de O. Rousseau es que el problema de la penitencia cristiana en el mundo moderno no ha encontrado aún una solución [131]. La dificultad más fuerte es, sin duda, la mentalidad moderna que tiende a excluir todo lo que hay de aflictivo en la expiación del pecado [132]. Pero ¿no se ha dejado el Congreso influir en demasía por esa mentalidad, o por lo menos, por el temor de enfrentarse con esa mentalidad? [133].

En resumen, pues, por una parte el deseo de adaptarse a las necesidades y tendencias actuales ha llevado al Congreso de Vanves-Versalles alguna vez a expresiones poco exactas en torno a la satisfacción penitencial, explicables hasta cierto punto si se tiene en cuenta la resistencia increíble de muchas de estas tendencias a todo lo que sea penitencia. Por otra parte el balance de los dos congresos arroja un saldo positivo: la orientación eclesial, tanto del pecado como del sacramento de la penitencia y la preocupación por encontrar una fundamentación teológica a esta orientación y, sobre todo, una expresión litúrgica.

---

128. *Hohenheim*, p. 79.
129. Id., p. 70.
130. "La Maison-Dieu", 55 (1958) p. 36 s.
131. Id., p. 76.
132. Id., p. 114.
133. Ya la revista "Proyección", 5 (1958) p. 316, nota la ausencia del elemento "dolor" en la descripción de la penitencia hecha en las conclusiones del congreso de Versalles. También en esto se inscribe el congreso en la corriente general de exaltación de los valores positivos de la conversión. Véase, por ejemplo, L. Jerphagnon, *Philosophie du repentir:* "Nouv. Rev. Th.", 81 (1959) pp. 392-399.

MELQUIADES ANDRES MARTIN, PBRO.

CARACTERES GENERALES DE LA GENERACION TEOLOGICA HUMANISTA ESPAÑOLA (1500-1530)

SUMARIO

I. EL NOMBRE Y EL ESPIRITU

¡"Oh dichosos los siglos presentes y venideros que de hoy más beberán aguas puras e vivas de Sancta Teología en sus primeros manantiales. Oh tres y cuatro veces bienaventurado tan esclarecido Primado de las Españas a quien Dios dio tanta gracia, que tres lenguas nobles, en quien está puesto el tesoro de los divinales sacramentos las juntásedes en uno! Assaz manifiesta muestra del milagro que muchos creen que anda Dios rodeando de hacer por vuestra mano, que vos, cristianísimo Perlado, con el poder de Dios, lo hagáis todo en uno: una ley, una grey, un pastor" [1]. Así canta la gloria teológica de Cisneros y de Alcalá, el Maestro Alonso de Herrera, primer catedrático complutense de retórica y de gramática (1508-1513). Sus palabras retóricamente panegíricas, expresan una realidad y un sentimiento unánime de sus contemporáneos. Todos tuvieron conciencia de que Alcalá era algo ilusionadamente nuevo en la cultura teológica española. Era volver a las fuentes de la revelación, la teología de las tres vías, la colaboración de humanistas y teólogos, los primeros pasos decididos hacia una teología integral y viva. Alcalá es el hecho más destacado de esta generación teológica en lo institucional.

1. Hernán Alonso de Herrera, *Disputatio adversus Aristotelis. Aristoteliscosque sequaces.* Breve disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces. Prólogo. Salamanca, 1517 (en latín y castellano). Bonilla y San Martín, *Un antiaristotélico del renacimiento: Alonso de Herrera y su "breve disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces"*. New York-París, 1920, p. 46 (separata de "Revue Hispanique", Vol. IV).

Alfonso García Matamoros, cantor oficial de la generación, asegura que después de conseguida la paz por los Reyes Católicos la paz interior y después de puestas las bases del Estado, la juventud se lanzó al estudio con esfuerzo tenso. Tiempo en que no era tan preclaro saber latín, como bochornoso ignorarlo [2]. A ejemplo de los Reyes, los nobles, vieron el valor ennoblecedor de las letras. Estiman más valor por más saber.

Diego de Muros se lo había anunciado a Pedro Mártyr en 1492 [3]. Hasta entonces se repetía que España, por estar bajo el signo de Sagitario, cría a los hombres coléricos y bullicιosos, con mayor habilidad para las armas que para las letras. Entonces las clases altas españolas se abrieron con amor a la cultura. Es la época de irrupción del humanismo en la vida nacional. Se rompió decididamente la enemistad tradicional en España entre las armas y las letras. "Yo dí a mamar la leche de la literatura a casi toda la nobleza de Castilla", dice Pedro Mártyr de Anglería. En pocos años los españoles dan un cambio tan radical en el cultivo de las bellas artes, que, según Erasmo, podían ser no sólo admiración sino modelo de los pueblos más cultos. Varios miembros de la nobleza fueron catedráticos de Salamanca.

II. CONFIANZA EN LA CAPACIDAD CREADORA DEL HOMBRE

La generación de Alcalá es una generación optimista. Vive de la sorpresa emocionada de los descubrimientos. Cada nave trae noticias sensacionales: nuevas tierras, nuevos mares, nuevas estrellas, nuevas exploraciones, nuevas conquistas, nuevas empresas, nuevos saberes, nuevos libros. Un viajero audaz comprueba la redondez de la tierra. No hay "Finis terrae", ni Mar Tenebroso. De este modo se resquebraja la cosmología tradicional. Pronto Copérnico (1473-1543) comprueba que la tierra no es el centro del Universo. Es la época de Leonardo de Vinci (1452-1519) y de Tartaglia (Nicolo Fontana) (1500-1559).

La vida obliga a un crítica constante. Es necesario rehacerse cada día, admitir nuevos hechos, revisar los cuadros tradicionales del saber. El

2. Alfonso García Matamoros, *Pro adserenda hispanorum eruditione* (edición de J. López Toro, Madrid, 1943) p. 196: "Fuit haec aetas paulo eruditior, nam posteaquam regno Hispaniarum constituto diuturnitas pacis confirmavit, nemo fere laude cupidus adolescens non sibi ad perdiscendun litteras omni studio enitendum putavit..." Hacia 1530: "Ventum est iam ad ea tempora quum non tam praeclarum est scire latine quam turpe nescire: sic quidem haec persuasio paucis abhinc annis magno ac singulari numinis beneficio Hispanorum animos arctissime tenuit, ut multi etiam viri nobiles arbitrati sint, numquan se veram nobilitatem esse adepturos (quae in virtute admirabilique sapientiae studio consistit, nisi plus attigissent eruditionis, quam quantum prima illa puerili institutione fuissent", p. 204: "Nusquam autem, quod ego legerim, aut plures olim Academiae fuerunt, aut privata eruditiorum collegia, quam hodie sunt in Hispania; si veterem Graetiam recordari et florentem quoque Italiam meminisse iuvat", p. 212.

3. Manuel Risco, *España Sagrada*, Vol. XXXIX, apéndice 23, p. 280.

ambiente es una invitación al descubrimiento. He aquí unos dísticos contemporáneos del poeta burgalés Pedro de Lerma, en la introducción al comentario de Pedro Sánchez Ciruelo al "Opusculum de Sphera" de Juan de Sacrobusto:

Secula nunc redeunt Alphonsi candida regis
Descendunt alto sidera polo.
India vasta favet, mirabitur arduus atlas
Cui datur austriferum verice ferre polum.
Exultat Menphis; gaudet ter maximus Hermes,
abdita qui dubio latius ore canit [4].

Así nace una nueva sensibilidad ante la ciencia y ante el hombre. Se inquiere seriamente la verdad; se sopesan las causas. Nadie se inclina ante las autoridades tradicionales sino ante sus razones. Hay confianza firme en la capacidad creadora y crítica del hombre. Si puede descubrir nuevos mundos, también puede descubrir nuevas ideas. Es admirable la coincidencia en este punto de vista de hombres procedentes de la más pura línea del humanismo, como Hernando Alonso de Herrera, con otros que vienen del más puro escolasticismo nominalista, como Juan de Celaya y Pedro Sánchez Ciruelo, matemático, filósofo, teólogo y asceta insigne, primer comentarista que yo conozco, de la Suma Teológica de Santo Tomás en España. "Yo de mí puedo decir que soy muy devoto de Aristóteles, pero no su vasallo", dice Hernando Alonso de Herrera [5]. "El entendimiento de los filósofos que anteponen a todas las cosas el servicio de la verdad, no se ruboriza de contradecir aún a sus mismos profesores. Aristóteles reprende a Platón y a sus predecesores..., San Agustín a Orígenes y a San Cipriano; Santo Tomás a sus maestros; Escoto a Santo Tomás; los nominales a Escoto... Es propio del hombre dueño de sí, interpretar con amor y corregir a los demás y buscar siempre la verdad con todas las fuerzas" [6], dice Pedro Sánchez Ciruelo, en "Dialogus disputatorius", uno de los libros que encarnan más claramente el ambiente de Alcalá. "Nada he tenido yo jamás por más castizo que buscar la verdad, oir la verdad, cultivar y amar la verdad, exponer la verdad, en una palabra, defender la verdad con tenacidad, cosa que me persuadió Aristóteles especialmente", dice Juan de Celaya en el prólogo a su Comentario al Libro IV de las Sentencias [7].

Es la generación que busca la verdad donde se encuentre, como busca nuevas tierras, nuevos mares, nuevas estrellas, nuevos libros, nuevos

4. *Dialogus disputatorius in additiones inmutationesque opusculi de Sphera mundi nuper editas apologeticus dialogus,* Alcalá, 1526, Epigranma ad lectorem.

5. HERNANDO ALONSO DE HERRERA, o. c. Carece de indicación de fols. y págs.

6. PEDRO SÁNCHEZ CIRUELO, *Dialogus disputatorius* en o. c. fol. LXXI-LXXII.

7. *Clarissimi resolutissimique ac provinde doctissimi doctoris parisiensis Magistri Joannis a Celaya valentini... in IV. Sententiarum* Valentiae, 1528, Prólogo.

saberes. Generación renacentista en el más exacto sentido de la palabra. Renacimiento es vida nueva, poner al espíritu en estado tenso de iniciativa. La imitación de los modelos antiguos ayuda a la invención y a la clasificación de las nuevas realidades geográficas, espirituales, artísticas, políticas, económicas, sociales. Todas tienen un reflejo obligado en el mundo de la fe. Generación que busca la verdad, convencida de que el mundo está en continuo progreso, que es posible profundizar más en el conocimiento de Dios, en el de los hombres y en el de las cosas. El teólogo responde perfectamente a este estado mental y social. Esta tónica caracteriza a esta generación y sobre todo a la siguiente. Generación llena de preocupación pedagógica en los reyes, en los obispos, en los nobles. Es el lema del escudo de la fachada de la Universidad de Salamanca: «ΟΙ ΒΑΣΙΛΕΙΣ ΤΗ ΕΓΚΥΚΑΟΠΑΙΔΕΙΑ, ΑΥΤΗ ΤΟΙΣ ΒΑΣΙΛΕΙΣ».

III. SUPERACION DEL ESPIRITU DE ESCUELA

En la generación anterior se produjo la violenta reacción de Pedro Martínez de Osma contra el *verbosismo* como expresión de la teología dialéctica. El "verbosismo" había convertido a la teología en ciencia de preposiciones religiosas y no de las cosas reveladas. Había entrado en la escolástica un afán incontenible de problematizar o de presentar "quaestiones". Las dificultades se resolvían con distinciones ideológicas intemporales, no con el recurso serio al texto y al contexto de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres.

A ésto se había añadido, como expresión de la decadencia de la ciencia sagrada, una petrificación extraordinaria de las escuelas teológicas. Una escuela teológica, lo mismo que un sistema filosófico, es una solución en germen de muchos problemas fundamentales. El sistema sirve para solucionar los problemas. Los genios tienen esas intuiciones que llamamos sistemas. En cambio, los discípulos no suelen ser tan geniales y se aplican a explotar, glosar, defender, fijar los sentidos del maestro. A veces el espíritu grande, amplio, amigo de la verdad del maestro, se reduce al mínimo en el discípulo, defensor encarnizado del sistema por solidaridad, por espíritu de cuerpo, por obediencia, no por amor a la verdad, ni por vivir en toda su dimensión los problemas planteados, ni por buscar la solución radical de los grandes temas del hombre, del cristiano, del mundo. Es lo que se ha llamado espíritu de escuela o escuela en sentido peyorativo. Este espíritu quita la fuerza creadora y lleva a plantear las cuestiones de modo académico, formalístico, desvitalizado. Son asuntos de escuela, no problemas de la iglesia, de la sociedad, de la vida.

Las escuelas teológicas se identificaron con las grandes órdenes religiosas: Dominicos, Franciscanos, Agustinos. El clero secular, cultivó más el derecho que la teología. Por eso, ésta, a fines del siglo XV, se había

reducido a disputas entre escuelas y conventos rivales. Teologizaban sobre proposiciones en vez de teologizar sobre el dato revelado. Luchaban entre sí las escuelas y no clarificaban la revelación. Por otra parte, tomismo, escotismo, nominalismo, se entendían más en función de las tesis filosóficas de Santo Tomás, de Escoto y de Ockam, que en función de sus síntesis teológicas respectivas.

Característico de esta generación y de la siguiente es la serenidad y profundidad con que hace crítica seria de las proposiciones. No se cierran petrificadamente en un sistema sino que buscan la verdad con ardor, quien quiera que la diga, donde quiera que se encuentre. Es un fenómeno que dura en España hasta más allá de 1580. Su expresión se concreta en fórmulas que expresan directamente independencia de criterio o exponen ferviente adhesión a la verdad: "amicus Sócrates, amicus Plato, sed magis amica veritas". La teología sale de las escuelas cerradas de los conventos. El clero secular, alejado del estudio de la teología, se incorpora a él gracias a las becas de los colegios universitarios.

IV. EL SERVIR A DIOS COMO "ARTE"

Uno de los caracteres comunes de este período en toda Europa es un ansia ardiente de espiritualidad, que se desarrolla en los círculos allegados a los religiosos, principalmente a los observantes, y también en los círculos de cultura humanista. Los recolectorios de las diversas observancias son el hogar de la espiritualidad española. Alcalá y Baeza son grandes focos de espiritualidad. Cuando les falta sólida dirección teológica caen en desviaciones como el iluminismo. La institución de las "beatas" y el movimiento de los "espirituales" adquiere pujante desarrollo en este período y ha de ejercer un influjo enorme en todo el siglo. Hernando Alonso de Herrera, se queja, todavía a principios de siglo, "que no hay hombre que tenga esperanza de ser encumbrado teólogo ni alcanzar de mil partes una de aquellos misterios suavísimos, que gozan aquellos Santos Padres, nuestros antepasados; y los artistas se han tornado en canonistas que en lugar de razones arrojan textos y no afinan hasta lo vivo la verdad con balanza de razones infalibles... Tan corrupta y oscuramente se enseña todo esto que mayor trabajo es conocer lo verdadero que aprenderlo..." [8].

Hay una reacción común en toda Europa contra lo externo y puramente formal de la teología y del catolicismo, y un deseo de interioridad llevado al extremo en las reformas y observancias en el humanismo cristiano de Nebrija y de Barbosa, en el cristianismo interior de Erasmo y en las teorías protestantes. Brilla por doquier el afán de apoyar la fe en el Evangelio. Es el llamado evangelismo y paulinismo común a to-

8. HERNANDO ALONSO DE HERRERA, o. c.

dos los movimientos reformadores europeos, que tanta resonancia tuvo y que llevó a los cristianos cultos a la Sagrada Escritura, a los Santos Padres, a las obras de ascética, a escribir tratados sobre el "arte" de orar y de servir a Dios, como se escribían tratados sobre las artes liberales. Precisamente con la Devoción Moderna y su triunfo en España a principios del siglo XVI, con el "Ejercitatorio de la Vida espiritual", de García de Cisneros, la "Subida al Monte de Sión", de Bernardino de Laredo, el "Arte para servir a Dios" de Fray Alonso de Madrid, la "Ley de Amor Santo" de Francisco de Osuna, y con los "Ejercicios Espirituales" de San Ignacio, comienza a desarrollarse en España una teología distinta de la escolástica, que tiene como fin "mover los afectos para en todo amar y servir a Dios Nuestro Señor". Es la que San Ignacio había de llamar teología positiva, en la regla once para sentir con la Iglesia y que a fines del siglo XVI, se había de llamar teología mística, como contradistinta de la escolástica. La separación entre escritos de autores espirituales y de teólogos había comenzado entre los españoles en las reformas franciscanas, pero no cristalizó de modo definitivo hasta este período y el siguiente.

El lenguaje de los escritores ascetas y místicos tiene su fundamento en la Sagrada Escritura y en muchos Santos Padres como San Agustín, San Cipriano, San Gregorio Magno, Dionisio Areopagita, San Bernardo, teología monástica, escuela de Hugo y de Ricardo de San Víctor, místicos alemanes, ascética de la Devoción Moderna. La terminología de los místicos no coincide siempre con la de los escolásticos, sino que con frecuencia es diversa. Las afirmaciones y metáforas de los místicos parecen exageradas y, a veces, contrarias a las de los teólogos. Pero su lenguaje es más concreto, más orientado a la vida, más en armonía con el hombre de la calle. Son dos modos de escribir. El uno busca la expresión escolar exacta de la realidad, el otro ofrece una experiencia religiosa y quiere llevar el alma devota hacia ella. Se trata de dos fines diversos: exposición precisa y clara de un problema en términos científicos y conducir al alma devota a la unión con Dios y a la negación de sí misma.

Esta oposición clara en la lucha de la teología monástica con la dialéctica en tiempo de San Bernardo y de Abelardo, cobró violento vigor en el siglo XV y principio del siglo XVI en España, cuando muchos teólogos escolásticos cultivaban una teología dialéctica y decadente, incluso en círculos de las mejores escuelas tradicionales como el tomismo y el escotismo. Esta es la explicación de la enemiga declarada de los reformados españoles a la teología especulativa, lo mismo que la de los hu-

---

9. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales:* "Alabar la doctrina positiva y escolástica: porque así como es más propio de los doctores positivos, así como de San Agustín y de San Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios Nuestro Señor; así es más propio de los escolásticos así como de Santo Tomás, etc.".

manistas. Erasmo la declara guerra a muerte en "Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam". San Ignacio de Loyola en la famosa regla 11 para sentir con la iglesia distingue entre teología escolástica que trata de definir la doctrina católica e impugnar los errores y falacias de los herejes y teología positiva que busca "mover los afectos para en todo amar y servir a Dios Nuestro Señor". Bernardino de Laredo confiesa su ignorancia sobre Escoto. En cambio Osuna se formó en el estudio del Doctor Sutil, de Santo Tomás y de Gabriel Biel a quienes cita con frecuencia. San Juan de la Cruz se formó en el estudio de Santo Tomás. Santa Teresa y todos los grandes místicos de la segunda mitad del siglo XVI tienen gran estima por los teólogos "letrados". En cambio las místicas desviadas —ilusionismo, erasmismo, molinosismo y algunos sectores no bien orientados de las reformas y observancias, combatieron a los escolásticos y a veces se pusieron de espaldas a ellos.

V. HECHOS GENERACIONALES

Fueron mucho los acontecimientos ocurridos en este tiempo, algunos de los cuales podían en otras ramas del saber dar nombre a este período. Tal la primera vuelta al planeta, realizada por Magallanes (1520-1522). Podría ser llamada generación de los descubrimientos, generación cisneriana, generación humanista. Es la de la fundación de la Universidad de Valencia (1500) y de Alcalá (1508), de los Colegios Mayores de Oviedo o del Arzobispo (1522) y de Cuenca (1523), de las regencias del Rey Católico y de Cisneros, de la creación del Consejo de Indias (1509), del Concilio V de Letrán (1512), del desembarco de Carlos V en Villaviciosa (1517), de la Políglota Complutense (1517), de la guerra de las comunidades (1520-1522) de la condenación de las cuarenta y una proposiciones de Lutero (1520) y excomunión del heresiarca (1521), de la condenación de los alumbrados de Toledo (1525). Ocurren entonces continuos y difíciles encuentros entre teólogos y humanistas, la penetración, triunfo y derrota del erasmismo entre los teólogos, la junta de teólogos de Valladolid contra el Humanista Roterdanense (1527), el ingreso, penetración y triunfo de la oración metódica en España, la salida de los españoles de sí mismos y el comienzo de su proyección sobre Europa, las últimas y maravillosas manifestaciones del arte gótico y mudéjar: Catedral nueva de Salamanca y Torre nueva de Zaragoza. Fue un generación más breve que otras generaciones, v. gr. la siguiente. Si la teología caminase al paso exacto de los acontecimientos civiles, diríamos que es la generación que transcurre entre tres desembarcos; el de Colón en América en 1492, el de Carlos V en Villaviciosa en 1517, y el de Magallanes en Sevilla al cerrar el primer círculo a la Tierra (1522). Generación impulsiva, creadora, vitalista, sorbió el tiempo con intensi-

dad renacentista, casi tan grande como la de nuestros días. Generación entusiasta de la cultura, observadora de la naturaleza, curiosa del saber, creadora de instituciones docentes, confiada en la dignidad del hombre. sintetizadora de las armas y de las letras.

Generación un tanto evanescente desde el punto de vista literario-teológico, para quienes estudien la historia del humanismo cristiano en España, con cuadros preconcebidos, y quieran aplicar en la Península Ibérica las coordenadas del humanismo superficialmente religioso de Italia, o del más profundo y ascético del Norte (Wimpheling, Trithemius, Erasmo).

En la reunión de Valladolid (1527), se superó definitivamente el erasmismo entre los teólogos. No era condenable en bloque, tenía muchos elementos aprovechables que la teología positiva había de asimilar, pero la reforma de la Iglesia era cosa de mayor envergadura que lo planeado por el humanista holandés.

Los hechos que en el orden teológico dan unidad generacional son principalmente éstos: superación de la mitología; conversión de Nebrija a la teología (1495) antes independientemente de la de Erasmo en su viaje a Inglaterra (1499); contactos entre humanistas y teólogos, colaboración de humanistas y teólogos en la Políglota Complutense, fundación de la Universidad de Alcalá con un fin directamente teológico y con un método nuevo de explicar teología, el llamado método de las tres vías; dotación de becas para teólogos en los nuevos colegios mayores y menores universitarios; incorporación a la vida teológica y al humanismo del Colegio de San Gregorio, de Valladolid, y la apertura del de San Esteban, de Salamanca, a los problemas de América; actuación de Cisneros, insigne reformador humanista y biblista; extensión de la oración metódica y consideración de la ascética como arte; publicación cada vez menos numerosa de Sentenciarios y aparición del primer comentario a la Suma Teológica del Doctor Angélico; primeros pasos para sustituir como texto en clase al Maestro de las Sentencias en Alcalá; triunfo decidido del humanismo en la Universidad Complutense; proceso de Erasmo; condenación de los alumbrados de Toledo; primeras escaramuzas con la herejía protestante, ya en 1521; primeras obras luteranas traducidas al castellano; primera reacción oficial española frente a la herejía protestante. Los españoles ven el desgarramiento que el heresiarca produce en la cristiandad y con ojo avizor avisan al Emperador que extirpe de raíz la herejía porque "de pequeña centella suele nacer y levantarse gran incendio"[10].

Cisneros planea y realiza una síntesis de humanismo y teología de considerable transcendencia. Da cauce a los anhelos humanistas de su hora con estudios de humanidades completos; vuelve a los teólogos a las

10. DANVILA, MANUEL, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla* (Madrid, 1898) Vol. 3.°, p. 581.

fuentes puras de la teología y a los grandes maestros del saber teológico con el fin de superar la petrificación y aislamiento de las escuelas. Así se da el primer paso decidido en la superación del Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo. En su clase de Santo Tomás, Pedro Sánchez Ciruelo, primer catedrático de Alcalá, compone el primer comentario español a la Suma Teológica, comentario verbal, de corte todavía medieval. Los humanistas vienen al campo de la teología y surgen los primeros grandes poemas teológicos. Nebrija saluda en "Thalichristia" del humanista Alvaro Gómez, el magno poema teológico que deseaba Pico de la Mirándola [11]. A él sigue "Musa Paulina" del mismo autor (1529). Son muchas las ediciones contemporáneas de Miguel Verino y de Bautista Mantuano, impresas principalmente en Alcalá [12]. Cisneros incorpora a los humanistas y hebraistas a las tareas teológicas de la Políglota Complutense.

VI. APERTURA A EUROPA

Asistimos a la liquidación de un período y de un modo de ser de muy larga duración en España. España rompe su aislamiento secular y sale a los campos de Europa. De la recepción admirativa más o menos crítica de lo europeo, principalmente de lo parisiense y toscano, pasan los españoles a asimilar lo europeo con sentido personal y después a exportar lo propio a aquella Europa "liviana de saber, de error cargada".

Con la conquista de Granada y la expulsión de los judíos se liquida definitivamente como hecho español característico, el bilingüismo y trilingüismo que considerable parte de los españoles simultaneaban en las ciudades castellanas y andaluzas: castellano, hebreo y árabe.

España había vivido vida íntima durante ocho siglos. Eramos un cuadrilátero atormentado permanentemente por guerras religiosas y civiles en la extremidad occidental de Europa. La presencia de los árabes como circunstancia política, mantiene a España en guerra constante, aislada, sola, salvo en contadas ocasiones. También los árabes al restaurar en Córdoba la dinastía omíada y separarse de los abasidas, se aislan del Oriente. Así vivimos siglos enteros aislados por un lado por el Mar Tenebroso, separados por otro, de la cultura árabe del Oriente por el Estrecho de Gibraltar. Los montes y el duro y diario vivir combatiendo, nos impiden asomarnos permanentemente a Europa. Sólo Roma, el ideal cristiano y los peregrinos de Santiago nos atan a Occidente.

---

11. ALVARI GÓMEZ, *Thalichristia ad Beatissimum Patrem Hadrianum ex Cardinali Dertosano Pontificem Maximum.* Praefatio Aelii Antonii Nebrissensis, Compluti (Arnaldo G. Brocar) 1522, B. N. M., R. 15.854; Compluti 1525, B. N. M. 180. "Musa Paulina", Compluti, 1529, B. N. M., R. 5.385.

12. *Carlos V y su Epoca.* Exposición Bibliográfica y Documental. Madrid, 1958, p. 402 ss.

De repente todo fueron liquidaciones y rupturas. Victoria definitiva sobre los árabes, expulsión de los judíos, astillamiento del Mar Tenebroso y de la cosmografía tradicional, guerras de Italia, Campaña de Navarra, unidad política y religiosa interna. Después con Carlos V, el Imperio de Europa, y con América la ampliación de los límites conocidos del Planeta. España salió de su aislacionismo, rompió sus propios moldes, comenzó a vivir los problemas europeos y mundiales. Lo primero que exportamos a Europa fué la infantería en las guerras de Italia. Poco después, exportamos una obra bíblica: La Políglota Complutense. Por entonces comenzaron a salir a Europa nuestros políticos en la Corte del Emperador. Al principio con timidez, poco después con naturalidad. Comenzábamos a ser la primera potencia europea. Con los políticos, saltaron a la palestra de Europa los teólogos.

El efecto fué doble. En el interior, con la desaparición de moros y judíos, se hizo menos necesaria la literatura teológica apologética, que fue poco a poco desapareciendo. La literatura polémica con los protestantes, nace justamente hacia 1521, y la sustituye en cantidad y calidad. En el exterior el descubrimiento de América y de la diversidad de los pueblos europeos que se acentúa con el renacimiento, lleva de la mano al planteamiento de los problemas del hombre y de la sociedad. De aquí arrancan los grandes tratados "De iustitia et iure" y "De Legibus".

VII. DESCUBRIMIENTO DE AMERICA Y DESCUBRIMIENTO DEL HOMBRE

El descubrimiento de América no tuvo en Europa más resonancia inicial que la de cualquier otra empresa científica. Pero la existencia de una población pagana con más o menos cultura en diversas partes del Nuevo Continente, planteó problemas insospechados y excitó el espíritu misionero y teológico español. Al final de esta generación, se siente la responsabilidad y el peso del descubrimiento. Primero en los moralistas a través de los misioneros. Después llegará también a los profesores de dogma de Salamanca. En primer término son los derechos inalienables del indio como persona, y en él los derechos de todos los hombres sobre cuya dignidad y vileza escribió el maravilloso "Diálogo de la dignidad del hombre", Hernán Pérez de Oliva, Rector de la Universidad de Salamanca (1529) y Profesor de Teología nominal en la misma Universidad.

El sentimiento de valoración del hombre parte en su desarrollo del campo de la moral y de la ascética. Los grandes cambios en la vida moral van siempre acompañados de grandes cambios en el orden religioso. Las grandes fuerzas de la voluntad brotan de principios que tienen valor permanente. Durante este período se enfrentan la concepción americanista de Las Casas, y la de los conquistadores humanistas y civilistas de la corte, y saltan los primeros chispazos que en la siguiente generación producirán famosas disputas. Ya en Matías Paz, se perfila el camino de

Vitoria, de Domingo de Soto y de otros teólogos y moralistas. El indio como hombre, tiene todos los derechos propios del individuo. El hombre obtuvo en el renacimiento español una consideración muy profunda. Para los humanistas y ascetas españoles, el hombre es imagen y semejanza de Dios, creado para darle gloria y salvarse. Es el principio y fundamento de los Ejercicios de San Ignacio, ideados en su sustancia y practicados por primera vez en estos años. Es el primer "notable" del arte para servir a Dios de Fray Alonso de Madrid. La dignidad del hombre es uno de los caminos que llevan a Dios a nuestros ascetas: quo maior est creatura eo amplius eget Deo[13].

Generación que vivió envuelta en prolijas guerras, soñó mucho con la paz. Por eso comienza a hablar de un tema muy tratado en los futuros moralistas: el derecho a la guerra. También soñó incesantemente con la unidad. Pero la literatura y teología del imperio, es propia de la siguiente generación, salvo el "catholicum opus imperiale", de Miguel de Ulzurrun, y el de "Concordia et discordia in humano genere", de Luis Vives[14] publicados en 1525 y 1529.

VIII. SENTIDO CRISTIANO Y CONCIENCIA GENERACIONAL

El renacer común está en la conciencia de los españoles de entonces. La tienen clara de lo que significa la conquista de Granada, el descubrimiento de América, las victorias de Italia, el Imperio de Carlos V, el nombramiento de Papa de Adriano VI, mientras reside como regente en España y es Cardenal de Tortosa. También está en la conciencia de todos el sentido cristiano de renovación interna por la meditación honda de Dios y el estudio profundo de sí; el sentido expansivo de cristiandad y el de defensa de la unidad cristiana contra la herejía en Europa; la fidelidad a las verdades reveladas de los poetas, de Nebrija y de Arias Barbosa, frente a la gloria literaria y el casticismo y pureza de lenguaje presentado como bien supremo por Marineo, Pedro Mártir y los hermanos Geraldino. Hay un ideal que da unidad y fortaleza a los españoles.

Sobre América pesa el sentido misional de su descubrimiento, el mandato de Isabel la Católica y el de los romanos pontífices. Estos conceden más tarde a los Reyes el derecho de patronato universal sobre las Indias.

---

13. Michel Ange, *Ossuna et Duns Scot,* "Etudes franciscaines", 12 (1910) p. 184; Donato de Monleras, O. F. M. Cap., *Dios, el hombre y el mundo en Alonso de Madrid y Diego de Estella,* "Collectanea franciscana", 27 (1957) pp. 233-281, y 28 (1958) pp. 155-210.

14. Miguel de Ulzurrun, *Catholicum opus imperiale regiminis mundi* (s. l. et s. i.), 1525. B. N. M., R. 1688; Juan Luis Vives, *Joannis L. Vives... de concordia et discordia in humano genere ad Carolum V Caesarem libri IV De Pacificatione, liber unus...* Antuerpiae, 1529.

Con el tiempo se elaborará la doctrina del vicariato regio[15]. La misionerización de América se plantea desde los primeros momentos.

Cuando en 1521, los luteranos traducen el castellano e introducen en España las primeras obras protestantes, los Gobernadores escriben en nombre propio, de los grandes, de los Prelados y de los nobles de España al Rey Carlos (11 abril 1521) que "le plega tomar esta causa de la fe por suya, como lo es, y con la devoción, fervor y celo que debe y es obligado, la ayude, defienda y favorezca, y provea que aquellas dañadas y perversas sugestiones, cesen y sean extirpadas de forma que no solamente tan detestable y corrupta pestilencia no entre en estos reinos, mas por mano de vuestra majestad, sea exterminada y echada de todo el mundo"[16].

Estas frases de los Gobernadores tienen detrás la vida cristiana de un pueblo y constituyen el eje de la actuación política y religiosa española en el siglo XVI. Es menester subrayar su trascendencia. La nobleza castellana, partidaria del destino europeo de España, está en guerra con el casticismo español, enemigo de aceptar lo europeo de entonces encarnado principalmente en el erasmismo de una corte plagada de extranjeros. Entonces nace en Europa el protestantismo, el producto religioso más desgarrador y característico de la décimosexta centuria. ¿Se abrazará la nobleza española europeista con lo luterano? Todo lo contrario. Servir a la Iglesia es la merced más grande que nos puede hacer, dicen al Emperador. Así se salvó este momento difícil de nuestra historia[17].

IX. INCORPORACION DE LOS HUMANISTAS Y CONVERSOS A LAS TAREAS TEOLOGICAS

Uno de los hechos más geniales de Cisneros fue la incorporación a las tareas teológicas de los humanistas y de los conversos del judaísmo, que eran los grandes hebraístas contemporáneos. Eran las dos fuerzas de mayor interés en el renacimiento español. Los humanistas por su aportación humana, estilística y positiva o de vuelta a las fuentes. Los conversos por la aportación de la exégesis rabínica y por sus problemas religiosos tremendos al pasar de una religión ritualista a un cristianismo que encontraban ritualista también en algunos aspectos. Su reacción era refugiarse en un cristianismo interior y aislarse de la religiosidad sencilla y tradicional de un gran sector de sus contemporáneos.

Su afán interior enlazaba perfectamente con lo más selecto de las ramas franciscanas de los reformados y de las observancias de las diversas órdenes religiosas, con las corrientes novísimas del evangelio humanista

---

15. A. DE EGAÑA, S. J., *La teoría del Regio Vicariato Español de Indias (1559-1856)*, Estudio histórico, "Analecta Gregoriana", Roma, 1958.
16. DANVILA, MANUEL, o. c., p. 581.
17. GREGORIO MARAÑÓN, *Antonio Pérez* (Madrid, 1952) pp. 126-127.

español y extranjero. Hacía falta un sentido maravilloso de dirección para incorporar estos movimientos a las tareas teológicas. De este modo no representaron peligro de desviaciones salvo en casos contados, sino que fueron factor de gran importancia en el renacimiento teológico español particularmente en la ascética y exégesis.

Otro hecho de singular relieve es la superación de la mitología entre los humanistas españoles. Las excepciones, Juan del Encina, Garcilaso de la Vega y otros, son contadas. La poesía española florece principalmente de cara a la Biblia y al pueblo. Son las dos grandes fuentes de su inspiración. A veces da gana de pensar que los hombres de 1525 no necesitaban mitología sino que la hacían, con una seguridad impresionante en sí mismos, en su patria, en su religión, y con unas hazañas fabulosas en Europa y en América. ¿Qué son los argonautas, junto a Colón y a los Pinzones? ¿No son comparables Cortés y Pizarro, con César y con Alejandro? Cuando la mitología se superó, los moralistas de la siguiente generación vinieron a poner leyes a esta segunda mitología que es el descubrimiento y conquista de América y el sueño de un imperio universal. Ellos pusieron lo humano como base para construir la sociedad universal de los hombres, estudiaron los derechos individuales, los derechos de las sociedades, los derechos de los hombres en general.

X. INFLUJO DE PARIS

No es posible escribir la historia de la teología en España durante este período sin destacar el influjo extranjero particularmente el de la Universidad de París. Los teólogos españoles se llaman a sí mismos "parisienses". En Alcalá se implanta el método de París. San Ignacio lo recomienda a su hermano y lo manda a los colegios de la Compañía. Cuando hacia 1560 se desarrolla en España cierto clima de nacionalismo, el Dr. Navarro recuerda que de París vinieron Vitoria, Silíceo y tantos otros reformadores, y de Tolosa vino él a reformar los estudios de Derecho en Salamanca. Del Colegio español de Bolonia vinieron Nebrija y Rodrigo Fernández de Santaella. No faltaron elementos renovadores formados en España como los fundadores de los Colegios Mayores y de las universidades renacentistas. Pero es de justicia histórica destacar que el profesorado universitario de Teología se especializó casi todo fuera de España principalmente en París, hasta que a partir de 1525 florecieron los estudios teológicos en Alcalá, en Salamanca, en San Gregorio de Valladolid...

XI. FECHA FINAL

El saqueo de Roma, el nacimiento de Felipe II (1527), la formalización de la herejía protestante, la clarificación entre lo erasmista y lo cristiano en Valladolid (1527), la docencia de Vitoria en Salamanca (1526),

la disputa sobre América y sobre el Imperio, la polémica sistemática con los protestantes, dieron una tónica diversa a la vida teológica española a partir de 1530. Para entonces habían desaparecido Cisneros, Nebrija... Nuevos hombres comenzaron a sonar en Europa: Lutero, Calvino, Enrique VIII, Francisco de Vitoria, Martín de Azpilcueta, Juan de Medina, Ignacio de Loyola, Domingo de Soto... En la siguiente generación cobraron perfil definido numerosos elementos renovadores dispersos y casi desconocidos de la primera cuarta parte del siglo. Pero el espíritu de la segunda generación yo diría que consiste en teología dogmática, en la abertura confiada al universalismo de las tres vías: en teología ascética, en la introducción y vulgarización de la oración metódica; en Sagrada Escritura, en poner al teólogo en contacto con el texto depurado de la Biblia y en el camino de la moderna hermenéutica. En 1546 publica Francisco Ruiz, Abad de Sahagún, su famosa introducción a la Sagrada Escritura. Estaba naciendo una nueva ciencia [18].

Está es la primera generación de la Edad Moderna teológica en España. Ella rompe los linderos del antiguo mundo, abre el océano, completa el planeta, se inclina a Europa. Pero no hay ruptura interna en la vida española; antes al contrario, una depuración o intensificación de lo religioso, de lo político, de lo teológico. La misma sociedad, el mismo espíritu de empresa. Acabada la lucha con los moros comenzó la conquista de las Indias. Acabadas las discusiones con judíos y mahometanos, comenzaron con los protestantes [19]. Hubo desarrollo del mismo ser, intensificación de las mismas actitudes. Se incorporaron a la teología y a la vida los nuevos problemas del hombre, de la sociedad, del diálogo con Dios, pero yo diría que dentro de una misma línea, de una misma orientación, de una misma valoración, cada día más enriquecida. Es la misma sociedad mejor organizada, el mismo espíritu de empresa mejor dirigido, la misma religiosidad, reformada, con más hondas raíces en Dios y en el hombre. El hecho inicial de la siguiente generación fue hacer nuevo en Salamanca a Santo Tomás, cuando el Angélico no militaba en la vía "moderna" y era mirado como autor superado en Alcalá. El día en que esto triunfa en Salamanca, hacia 1530, ha comenzado una nueva generación teológica en nuestra patria.

18. *Regulae intelligendi Scripturas sacras*, per... FRANCISCUM RUIZIUM, Lugduni, 1546. — PETRI ANTONII BEUTER... *Annotationes decem ad Sacram Scrituram*, Valentiae, 1547.

19. LÓPEZ DE GÓMARA, citado por SÁNCHEZ ALBORNOZ en "*España. Un enigma Histórico*, II, 509: "Comienzan las conquistas de indios, acabadas las de moros, porque siempre españoles guerreasen contra infieles".

FELICIANO GIL DE LAS HERAS, PBRO.

¿ES LA ABSOLUCION SACRAMENTAL UN ACTO JUDICIAL?

I

A primera vista no parece se pueda dudar de esto ya que en el Concilio Tridentino se encuentra definido. Pero si reparamos en la evolución que ha sufrido la ciencia jurídica desde los tiempos tridentinos hasta nuestros días; si nos fijamos en la cantidad de divisiones y subdivisiones que se han hecho para precisar más los conceptos, enseguida nos surge una duda: ¿El concepto de acto judicial es hoy el mismo de hace cinco siglos? ¿Con la expresión "acto judicial" se entiende hoy lo mismo que entonces? ¿Qué se quiso definir en Trento al decir que la absolución sacramental es un acto judicial, lo mismo que significan estos términos en el lenguaje jurídico moderno?

Este es el problema que vamos a estudiar. Para ello vamos a ver primeramente el sentido que se quiso dar en el C. T. a la expresión "acto judicial" aplicada al sacramento.

Para conocer la mentalidad de la época tridentina en el punto que vamos a estudiar, hemos de tener en cuenta lo siguiente: Antiguamente los jueces tenían muchas atribuciones o actividades que hoy son ejercidas por nuestros notarios o por los gobernantes. Entonces muchos de estos actos eran llamados judiciales por el mero hecho de ser competencia del Juez y ejercidos por él mismo [1]. Además era un mínimum el que se requería para que un acto fuese judicial como veremos más adelante. Y así tenemos que acto judicial muchas veces equivale a "jurisdiccional", es decir, un acto ejercido con verdadero poder de autoridad, y no concedido por las partes.

Y si es verdad que los teólogos de todos los tiempos han atribuido esta propiedad al sacramento de la penitencia, y que aún hoy le están comparando con el juicio profano, para dar toda la fuerza, y sólo la que se debe dar a este argumento, hemos de ver por qué han dicho los teólogos que la absolución sacramental es un acto judicial. Cuáles son los elementos comunes al juicio profano y al penitencial.

Hemos de ir limitando las cuestiones. En todo acto, en toda función, hemos de distinguir el modo externo como se desarrolla, y el aspecto in-

1. ROBERTI, *De processibus*, I, Romae, 1956, 154.

terno o la materialidad del mismo. Aplicando a nuestro problema en concreto: hemos de distinguir, para saber lo que es un acto judicial en sentido propio, el "quid agat iudex" del "quomodo agat".

Pues bien, hemos de examinar cómo son comparados estos elementos por los teólogos pretridentinos y tridentinos. Hemos de poner en claro si se fijan en el modo externo, en el "quomodo agat iudex", antes que en la materialidad del acto. Y si explotan más aquel aspecto para demostrar esta propiedad de la absolución sacramental, hemos de considerar cuáles son los elementos de orden externo que aducen como argumento, y después ver si son esos mismos los que hoy son tenidos como suficientes para afirmar que un acto es judicial.

Y así expuesto el problema, ya podemos hacer una afirmación: Los teólogos se detienen casi siempre en comparar los elementos externos del juicio profano con el modo externo de administrarse el sacramento de la Penitencia. Es decir, que se fijaron más en el "quomodo agat iudex"; y los elementos que alegaron para afirmar una propiedad común al foro civil y al penitencial, hoy no son considerados como exclusivos del juicio en sentido estricto. Que haya testigos, que se dé la confesión de un reo, que se imponga una sanción, haya una decisión..., son todos estos elementos comunes al acto administrativo también.

Es verdad que, a veces, también encontramos en los teólogos comparaciones en cuanto al aspecto interno del acto; en cuanto al "quid agat sacerdos" y "quid agat iudex". Pero hemos de concretar más. Son comparados en toda línea dando a entender que ambos, como jueces que son, tienen un verdadero poder. No solamente declaran que uno es absuelto o condenado, sino que en realidad absuelven o condenan ambos. Pero si entramos en la naturaleza interna del poder del juez y del sacerdote, vemos constantemente una línea sostenida por todos los teólogos pretridentinos y del Concilio, y aún posteriores. Y esta línea se reduce a lo siguiente: Que en cuanto a la naturaleza interna del poder que ejercen el juez y el sacerdote, son completamente distintos ambos poderes. Por eso se llamó a la penitencia "forum poenitentiale" y al juicio profano "forum iudiciale". Por eso se llamó "gladius" al foro civil, y "clavis" al sacramento. Aquél se ordena a condenar al culpable, absolverle éste. Aquél es un castigo, éste es un perdón. Dos poderes, por consiguiente, que materialmente considerados, son completamente distintos [2].

Si alguna vez quieren establecer los teólogos de los tiempos anteriores al Concilio una comparación más concreta en cuanto a ambos actos materialmente considerados, parten de un supuesto que no existe: para poder establecer la comparación, afirman, debiera de darse una clase de juicio

2. GUILLERMO DE AUVERGNE, *Opera omnia*, Venetis, 1951, 511. — A. VANNETE, *La théologie de la penitence chez quelques maitres parisiens de la premier moitiè du siècle*, en "Ephem. Theol. Lov", 28 (1952) 49.

profano que se ordenase a abrir la cárcel al reo, a ponerle en libertad, ya que éste es el fin a que se ordena la absolución sacramental [3].

Pero, naturalmente, esta clase de juicios no existe en la sociedad civil. Los actos que se ordenan a abrir la cárcel al reo, a ponerle en libertad, son de orden administrativo, como el indulto, la amnistía, etc.

Y si de este modo hablaron estos teólogos, ¿no hemos de tener ya una razón poderosa para afirmar que la absolución sacramental fue considerada como concesión de un beneficio?

Efectivamente, esto entendía Medina al afirmar que cuando el sacerdote no absuelve al penitente, no se da verdadera sentencia de condena sino una simple negación del perdón de los pecados [4].

Pero creemos que aún se puede concretar este punto y ver más clara la mente de los teólogos. Es el español Salmerón, quien nos va a dar una luz más.

Compara el caso del penitente ante el sacerdote con el delincuente ante el Príncipe. Parte del supuesto de un reo que esté condenado a sufrir la pena de muerte, y el Príncipe, por su clemencia, decreta sea puesto en libertad, con tal que confiese humildemente su delito ante uno de sus oficiales [5].

No podemos dudar de que en este caso se trata de un indulto. El teólogo español ha comparado los dos casos como semejantes, si consideramos la naturaleza interna del acto, del poder que se ejerce. Y si lo examinamos imparcialmente, ¿no es verdad que responde la comparación con exactitud? No aparece claro que es éste el caso que se da entre el penitente y Dios que es quien absuelve por medio del sacerdote? ¿No es verdad penitente está ya condenado por el mero hecho de haber pecado, y que Dios es el Príncipe decretando el perdón con tal que manifieste su delito a uno de sus oficiales, al sacerdote?

Y por esto mismo, cuando Melancton y los protestantes afirman que el sacramento de la penitencia es la concesión de un beneficio, y por consiguiente, no es juicio, los teólogos católicos conceden la primera parte. Están de acuerdo en que la absolución sacramental es la concesión de un beneficio. Y a pesar de todo, siguen afirmando que es un juicio [6].

Salmerón, contestando a Melancton, no concibe cómo pueda estar en oposición la índole judicial con el ser a la vez concesión de un beneficio. Hoy no pueden unirse estos dos conceptos. Y esto mismo nos está diciendo la mentalidad tan distinta a la nuestra en cuanto al problema que estamos estudiando. Salmerón afirma que siendo concesión de un beneficio, es también un acto judicial por el modo externo como se desarrolla. Y

3. SOTO, D., *IV sent.*, Salmanticae, 566, 869.
4. *Tractatus de Poenitentia*, Ingolstadii, 1581, 202.
5. *Commentaria in evangelicam historiam*, 11, Coloniae, 1604, 163.
6. TAPPER, R., *Opera*, Coloniae, 1582, 125. — VEGA (DE), A., *De iustificatione doctrina universa*, Aschaffenburgi, 1621, 620. — SALMERÓN, A., o. c., 11, 141.

este modo externo se reduce a averiguar si es digno o indigno de recibir este beneficio [7].

En nuestros tiempos cuántos actos que son puramente administrativos según este criterio, deberían ser tenidos como judiciales. De hecho en aquellos tiempos así eran considerados.

Ante la exposición que llevamos hecha, bien podemos afirmar que los teólogos del Concilio nos dan un concepto del sacramento de la penitencia, como juicio. Pero los requisitos que ellos ponen, ante los criterios modernos jurídicos, no son suficientes, antes bien algunos están en oposición al acto estrictamente judicial. Los mismos teólogos pusieron toda fuerza no en el fin a que se ordenan las funciones, no en la naturaleza, sino en el modo como se desarrollan. Y este modo, ya queda dicho, no es exclusivo del acto judicial de nuestros días.

Y esta es la mente de los teólogos que asistieron al Concilio. Ya tenemos, pues, un fundamento para interpretar la doctrina definida. Pero tampoco hemos de buscar aquí nuestro problema concretamente expuesto, pues no existía. Pero sí tenemos razones para decir que en esta misma línea se mantuvo la definición del Concilio. En realidad se trató de condenar la doctrina protestante. Lo que negaba era que el sacerdote tuviese verdadero poder de perdonar los pecados, y por consiguiente, que no era necesaria la confesión de los mismos.

Contra este error se define que el sacerdote tiene verdadero poder. Se pone como razón que la absolución sacramental es un acto judicial. Al error protestante se opone el verdadero poder que tiene el sacerdote, como el juez tiene también un verdadero poder. Con esto quedaba ya condenada la doctrina herética. El Concilio no tenía ya necesidad de decir qué clase de poder más en concreto era el que ejercía el sacerdote dentro de la jurisdicción. Y en realidad no lo dijo en este momento.

De la frase "actus iudicialis" no podemos sacar más fuerza en favor del acto judicial estricto. "Actus iudicialis" se opone al "merum ministerium annuntiandi evangelium" para lo cual no se requiere ni verdadero poder jurisdiccional, ni la confesión de los pecados.

Pero los Protestantes habían hablado de concesión de un beneficio. El Concilio quiso poner también claro este punto y aclarar en qué sentido fuese juicio el sacramento. Y aquí podemos ver cuán lejos está el concepto allí expuesto del que es hoy tenido como judicial en sentido técnico.

La doctrina definida dice expresamente que es concesión de un beneficio [8]. La misma comparación aparece aquí, al decir que los sacerdotes son "tanquam praesides et iudices" [9]. Sabemos que estos "Praesides" no sólo ejercían el juicio en sentido estricto, concediendo la razón a la parte,

7. Ibid.
8. DENZ, 902.
9. DENZ, 899.

o declarando quién era reo y castigando, sino que tenían también la facultad y competencia para ejercer actos de jurisdicción voluntaria, como es el conceder un beneficio o un indulto decretado por el Príncipe[10].

Según los teólogos, ¿a cuál de estos dos actos pertenecía la absolución sacramental? Entonces ambos eran tenidos como judiciales. Y que en la absolución sacramental se trate de conceder un beneficio lo dice expresamente la doctrina definida. Y lo siguen repitiendo los teólogos postridentinos.

Y entonces, parece no podemos dudar de que, si los "Praesides" ejercían también estos actos encaminados a conceder un beneficio decretado por el Príncipe, éste es el caso de la absolución sacramental, según la mentalidad de los PP. del Concilio. Pallavicini, describiendo las dos clases de juicios, afirma que en el Concilio se ha definido que el sacerdote pertenece a aquella clase de jueces que en sus actos se proponen el conceder un beneficio del Príncipe. Y así explica por qué los PP. han usado la expresión "tanquam praesides..."[11].

Siendo esto así ya podemos trazar una consecuencia. Estos actos de concesión de un beneficio son hoy tenidos como funciones de orden administrativo, y no judiciales. No todo lo que en aquellos tiempos era tenido por judicial, hoy dado el desarrollo de los conceptos, es tenido como perteneciente a este orden de actos. Entonces no era tenido como criterio de diferenciación el acto materialmente considerado, en cuanto a su naturaleza interna, se fijaban más en el aspecto externo. Por eso no ponían diferencia esencial entre el Bautismo y la Penitencia en cuanto al acto materialmente considerado. En ambos se concede un perdón, afirmaban. La diferencia está en cuanto al modo de ejercerse uno y otro[12].

A todo cuanto llevamos dicho viene a dar una luz mayor la división o diversidad de juicios de que nos hablan algunos teólogos postridentinos. Hay dos clases de juicios, dice Ledesma; unos que se ordenan a condenar al culpable, otros cuyo fin es absolverle. Aquél se llama "iudicium condemnationis", "iudicium absolutionis" éste[13]. Es claro que en el "iudicium absolutionis" entiende el indulto de nuestros días.

Vázquez nos habla también con claridad suficiente para que podamos sacar las consecuencias que estamos deduciendo. Describe las varias clases de juicios que ejerce el "iudex ordinarius". Entre ellas menciona la concesión de un beneficio, y es contrapuesta al juicio criminal, donde el reo está obligado a comparecer, o por petición de la parte o del fiscal, o cuando el mismo juez obra "ex officio", para que el reo sea castigado y sirva de

---

10. PALLAVICINI SFORZA, *Storia del Concilio di Trento,* Mendrisio, 1836, V, 149.
11. Ibid.
12. SUÁREZ, *De poenitentia,* Ed. Vives, XIX, 1,5.
13. LEDESMA, P., *Summa theologie*, Zaragoza, 1611, 316. — VÁZQUEZ, G., *Commentaria ac disputationes in primam S. Thomae,* Inglostad, 1609, XC, 2, 37.

ejemplo en la República. La absolución sacramental, afirma, no pertenece a esta clase de juicios, si se mira en cuanto a su aspecto interno, porque consiste en la concesión de un beneficio. Ni tampoco pertenece, añade, a aquella clase donde una de las partes, pidiendo que se administre la justicia, obliga a la otra a comparecer ante el tribunal. No es este el fin del foro sacramental, y por consiguiente no pertenece a esta clase. La absolución sacramental, termina diciendo el teólogo español, pertenece a aquella otra clase donde se trata de conceder un beneficio, siendo libre el penitente de presentarse a pedirle o renunciar a él. Y pertenece a esta categoría porque el pecador recibe aquí el perdón de los pecados[14].

Ante esta exposición clara del foro penitencial, en cuanto a su naturaleza interna, no podemos menos de reconocer que los teólogos postridentinos hablan claramente sobre el carácter de beneficio o indulto de la absolución. Por eso mismo se viene comparando la absolución sacramental con la absolución de las censuras. Ambas absoluciones son puestas en el mismo plano en cuanto a la naturaleza interna, ya que en ambas es un beneficio el que se concede. Ambas eran competencia del "iudex ordinarius" que tenía amplios poderes; en ambas es libre el interesado de acudir a recibir el beneficio o de rechazarlo; y ambas son verdaderas sentencias judiciales[15]. Hoy, dados los conceptos modernos, no podríamos hacer estas afirmaciones.

Y en toda esta época tenían razón los teólogos para expresarse en los términos descritos. Los actos de jurisdicción voluntaria que tenían por fin el conceder un beneficio decretado por el Príncipe, eran considerados como actos judiciales. Con toda razón, pues, podían aplicar esta doctrina al sacramento de la penitencia. Pero hemos de tener en cuenta que vino un período en el que se hizo una división en lo que hasta entonces se había llamado acto judicial.

Efectivamente, después de la revolución francesa vino la división de poderes. Se forma la división del poder en judicial y administrativo. Gran parte de los actos llamados de jurisdicción voluntaria, hasta entonces había sido tenida como judicial. De esta época en adelante pertenecen al orden administrativo. Expresamente el poder de conceder indultos es considerado no ya como judicial sino como de orden administrativo.

Según este paso dado en la ciencia jurídica, la consecuencia lógica era que se había de aplicar a la absolución la nueva terminología. ¿Cómo resolvieron este problema los teólogos de los siglos XVIII y XIX?

Palmieiri ya ve la dificultad, por eso prefiere dar la definición de acto judicial según los autores antiguos, dice él mismo. Y por esta razón no ve inconveniente aún en que un acto judicial conceda un beneficio, *con*

14. O. c., XC, 11, 7.
15. VÁZQUEZ, o. c. XC, 27; SUÁREZ, o. c. XIX, 1, 2; LEDESMA, o. c., 341.

tal que se produzca una obligación[16]. Y continuando también en la mentalidad antigua no ve la necesidad de que se dé la "potestas bifaria" que dirán más tarde los teólogos. El sacerdote cuando no absuelve al pecador, no profiere una verdadera sentencia, ya que la verdadera condena viene sobre el pecador en el momento mismo de cometer el pecado[17]. Y el sacerdote, en la absolución, levanta esa condena.

En cambio, para De San no puede decirse que la concesión de un beneficio sea un juicio. Se encuentra con el inconveniente de que se ha venido afirmando desde antiguo, y la absolución ha sido considerada de este mismo modo, como concesión de un beneficio. Por eso De San trata de poner una diferencia esencial entre aquel acto y la absolución de los pecados. Dirá que aquí se da un verdadero uso del poder, tanto cuando absuelve como cuando condena el sacerdote[18]. Y así demostrará el carácter judicial, apoyado en motivos que habían excluído los teólogos anteriores.

De aquí parte en los autores, de un modo uniforme, una nueva tendencia para probar el carácter judicial del sacramento de la penitencia. Partiendo del supuesto de que es esencial y característico de este poder la "potestas bifaria", se esforzarán para hacer ver este elemento en el foro penitencial.

Este era el momento en que se debió dar la verdadera solución al problema. El concepto jurídico había cambiado, y con ello debía haber sido consecuente la enseñanza teológica en este punto. Pero se prefirió continuar con la antigua terminología, procurando salvar en el sacramento los nuevos elementos puestos por la ciencia jurídica en el concepto de juicio.

Y aquí empieza la nueva discusión sobre la analogía o diferencia esencial entre el indulto que concede el Príncipe y la absolución sacramental. Antiguamente no hubo dificultad en admitir la analogía esencial, pues las consecuencias no eran las mismas que hoy se seguirían de hacer esta afirmación.

La diferencia esencial entre la concesión de un beneficio o indulto y la absolución se suele poner en estos términos: En el acto de conceder o no un beneficio, se ejerce un verdadero y positivo poder cuando se concede el beneficio, pero si éste viene negado, no hay un acto positivo, sino un mero no uso de ese poder. En la absolución, en cambio, se ejerce un verdadero poder positivo tanto cuando absuelve el sacerdote como cuando condena, es decir, cuando niega la absolución. Aquí se da la "Potestas bifaria".

Y así quedó resuelta la dificultad ocasionada con la nueva evolución del concepto de acto judicial. Y ésta sería la trayectoria que habían de seguir los teólogos en lo sucesivo. Cuando era tenida como acto judicial

16. PALMIERI, *Tractatus de Poenitentia*, Romae, 1879, 112.
17. O. c., 115.
18. DE SAN, L., *Tractatus de Poenitentia*, Romae, 1900, 234 ss.

la mera concesión de un beneficio, no se insinuó, es más, se vino a negar por algunos teólogos la "potestas bifaria" en la absolución sacramental. Pero cuando la concesión de un beneficio deja de ser acto judicial, se invocan nuevas razones para probar esta propiedad en el sacramento.

II

Y al llegar a este punto, se impone aclarar en qué consiste el acto judicial, según los criterios modernos.

Examinando solamente la actividad específica del juez (sin que aquí hagamos un estudio perfecto en este punto) vemos que se reduce a dar la justa razón a las partes en lo civil, y en lo criminal a imponer la justa pena al reo, o absolver al inocente.

Con este concepto de acto judicial no puede compaginarse el de aquel acto que tiene por fin el de absolver *al culpable,* o conceder un beneficio, un perdón.

Y como en la sociedad civil existen actos donde se pretende precisamente esto, el absolver al culpable, el conceder un beneficio, un perdón, vamos a ver si la absolución de los pecados presenta mayor analogía con estos actos o con los estrictamente judiciales.

En la sociedad civil tenemos el llamado "perdón judicial". El legislador civil ha creído más conveniente no aplicar la pena a ciertos delitos que cometen los menores. Se ha dado verdadero delito, pero es más ventajoso a la sociedad no aplicar la pena en estos casos ya determinados por la ley. La finalidad del legislador se cumple aquí no imponiendo la pena así como en el mismo delito cometido por un mayor se cumple esa misma finalidad castigando al delincuente. En el primero estamos ciertamente ante un caso de indulgencia.

Y aquí hemos de advertir que este instituto jurídico es tenido por los civilistas no como un acto judicial sino como de orden administrativo. Sería un acto judicial si fuese encaminado a castigar al delincuente aun cuando sea menor [19].

Tenemos también el instituto jurídico llamado condena condicional o suspensión de la pena. Consiste en la parcial o total suspensión de la pena (en los delitos menos graves) con la condición de que no vuelva a recaer el imputado. Ante el beneficio que se concede en este acto, no dudan los juristas en afirmar el carácter de orden administrativo del mismo, excluyendo el judicial [20].

19. COLACE FILIPO, *Il tema di perdono giudiziale,* en "Riv. Giust. pen.", 11 (1934) 108.

20. Ibid. — GIUSEPPE LAMPIS, *Nuovo Digesto italiano,* v. perdono giudiziale, IX, 842. — ANTOLISEI, FRANCESCO, *Manuale di diritto penale,* Milano, 1955, 954.

Del mismo modo el indulto y la amnistía son actos del poder administrativo pues en ellos se trata de conceder un perdón.

Se puede decir que la Absolución de los pecados es bien diferente a estos actos que hemos enumerado, pues en ella se impone también una pena. Y ya aquí queremos adelantar que la penitencia impuesta por el sacerdote tiende a ser más conmutación de una pena que imposición de la misma. Además hemos de añadir que en este poder de gracia que hemos descrito, no es necesario que perdone toda la pena (como acontece en el sacramento) para que el acto sea considerado como de orden administrativo y no judicial. A veces es un perdón parcial el que se concede y sigue siendo un acto de orden administrativo de la misma naturaleza que el indulto donde se concede un perdón completo. En el sacramento, además del perdón que se concede en cuanto a la pena eterna, ¿No podemos hablar de conmutación de la pena temporal por otra mucho más leve sufrida en esta vida?

Pero sin ir más lejos, tenemos también este caso en la sociedad eclesiástica. La absolución de las censuras es un instituto jurídico-eclesiástico que tiene una semejanza grande con la absolución de los pecados en el punto que estamos estudiando. Allí se trata de levantar una pena, de conceder un perdón, como en el sacramento. El Superior ha de conocer y juzgar (como en la penitencia) si se verifican tres condiciones: el arrepentimiento, la reparación del daño inmediato, y la del mediato. Dados estos requisitos, ha de ser concedido el beneficio de la absolución de las censuras. Ante esta analogía entre ambos institutos, bien podemos afirmar que pertenecen a la misma clase de funciones, y que el poder que en ellos se ejerce es jurídicamente semejante.

No olvidemos ahora que la absolución de las censuras también fue tenida como acto judicial en la antigüedad, pero como acto de jurisdicción voluntaria del mismo modo que la absolución sacramental. Pero cuando en el C. I. C. se hace la división entre judicial y extrajudicial, pasando a ser extrajudicial la jurisdicción voluntaria, la absolución de las censuras pasa a ser un acto extrajudicial, y sigue siendo judicial la absolución de los pecados.

¿Qué motivos hubo para que la Absolución sacramental quedase con la terminología antigua, si ambas pertenecían a la jurisdicción voluntaria; si ambas eran tenidas como concesión de un beneficio?

Quizás la tradición de toda una enseñanza teológica juntamente con un Concilio que había usado estos términos en tiempos en que con toda propiedad podía hacerlo. Para condenar el error protestante era una justa razón apelar al carácter judicial de la Absolución sacramental en tiempos en los que esta expresión tenía un sentido mucho más amplio que el atribuído hoy por la ciencia jurídica moderna.

Pero si podemos salvar todos los motivos acertados que tuvieron los PP. del Concilio y podemos afirmar que usaron con exactitud los términos

jurídicos de su época ¿por qué no hacemos hoy un estudio comparativo entre el significado interno del acto de la Absolución de los pecados y el juicio moderno de nuestros días, así como entre aquella y los institutos jurídicos modernos propios de la potestad de clemencia que pertenecen propiamente al poder administrativo?

III

Esto es lo que nos proponemos hacer en la parte que vamos a desarrollar. Vamos a ver si la Absolución sacramental tiene mayor analogía con los actos propios del poder administrativo (donde se trata de conceder un perdón) que con el acto judicial moderno propiamente tal.

Y para ver con toda exactitud el significado que tiene la actual penitencia privada, es conveniente examinar también el que tuvo la antigua penitencia pública.

Sabido es que allí se daba el doble proceso de expulsión del pecador de la comunidad, y la readmisión a formar parte de la misma.

Si juzgamos estos dos actos con los criterios modernos, hemos de reconocer que aun estando oscuro el carácter judicial del primer acto, es decir, la expulsión del pecador, es evidente que el segundo, o sea, la readmisión a formar parte de la comunidad cristiana, tiene aspecto marcado de indulto, y por ningún concepto podría ser considerado hoy como acto judicial, aun cuando en otros tiempos fuese posible atribuirle esta propiedad. Era el levantamiento de la pena o de la condena, y por consiguiente, un acto del poder administrativo, como lo es el acto de absolución de las censuras.

La naturaleza de este acto de readmisión queda así caracterizada por su índole de indulto o de gracia. Su ejercicio podrá ser sometido a determinados requisitos, pero esto no cambiará su naturaleza.

Y así la penitencia pública tenía el significado de cumplimiento de una pena o sanción. El primer ejemplo se verificó con la muerte de Jesucristo. Así como El cumplía la pena con su muerte de Cruz, así el pecador cumplía su pena asemejándose a su Redentor en la Penitencia Pública.

Y si este era el significado de la práctica penitenciaria en cuanto al efecto eclesial, que pudiéramos llamar, semejante significado tenía en cuanto al teologal o con relación a Dios.

Con la sentencia de expulsión de la comunidad cristiana venía la sentencia divina sobre el excomulgado, que consistía en la pérdida de la gracia, así como con la readmisión también Dios le concedía nuevamente el estado de gracia mediante la absolución sacramental... El significado era semejante en ambos aspectos, de modo que si podemos decir del pecador

que "personam Christi gerebat" cumpliendo la pena, de igual manera el Obispo "personam Patris gerebat" tanto en la expulsión como en la readmisión [21]. Así como Jesucristo fue recibido en la Gloria después de la Resurrección, así el pecador era recibido en la nueva vida de la gracia dentro de la Iglesia.

Y una vez que hemos expuesto el significado del proceso de la penitencia pública en los primeros tiempos, pasamos a analizar el de la penitencia privada en nuestros días.

Hemos de advertir que hubo un tiempo en que ya no se expulsaba de la comunidad externa a los pecadores, principalmente cuando se iba perdiendo el uso de la penitencia pública. Pero substituyendo a la expulsión externa, quedó la expulsión interna, en cuanto que el pecador no participaba de las gracias espirituales y le estaba prohibido el acercarse a la Sagrada Eucaristía. Esto mismo es lo que hoy tenemos.

Esta primera parte del proceso penitencial, por tanto, no ha desaparecido completamente. Es cierto que hoy no se da mediante el acto de un sacerdote, como antiguamente se llevaba a cabo mediante la sentencia del Obispo, pero lo que entonces se imponía por sentencia, ha quedado hoy como una pena "latae sententiae". Por el mero hecho de pecar mortalmente, viene expulsado de la Mesa Eucarística el pecador. Así como la pena, que Dios imponía, revestía este carácter de "latae sententiae", así la eclesiástica vino a adquirir este aspecto.

Ahora ya podemos ver el significado de la absolución como correspondiendo a la segunda parte del proceso penitencial expuesto. En cuanto al efecto eclesial, el sacerdote levanta la pena y el penitente puede acercarse a la Mesa Eucarística. En el mismo momento levanta Dios la pena que tenía el pecador, y que consistía en la pérdida de la gracia. El pecador vuelve al estado de gracia. Así como dijimos que en la antigua práctica, con la readmisión del pecador se venía a levantar la pena condicionalmente impuesta, esto mismo hemos de afirmar de la absolusión actual. Y así como entonces excluíamos el carácter judicial de este segundo acto, de modo semejante afirmamos aquí.

Pero en la reconciliación actual hay algunos elementos que parecen estar indicando que aquí se han resumido y sintetizado los dos actos del antiguo proceso, la expulsión y la readmisión. Esta vendría a coincidir con la absolución del pecado, aquella con la imposición de la penitencia. De ahí el querer distinguir entre los dos actos que incluye el sacramento, y querer salvar la razón de juicio en el segundo, o sea, en la imposición de la penitencia [22].

También aquí hemos de estudiar el verdadero significado de la penitencia.

---

21. Schmaus, M., *Reich Gottes und Bussakrament*, MTHZ, 2 (1950) 30.
22. A. c., 31.

De dos modos diferentes se puede considerar el acto de imponer una sanción, y en nuestro caso, el de la penitencia. En el primero el juez impone una sanción, una pena, sin tener otros motivos que los que fundamentan ésta. Es decir, el juez impone una pena porque el reo ha cometido un delito. "Punitur quia peccatum est". En este caso podría salvarse el aspecto de juicio, siempre que se diesen los requisitos necesarios para salvar este concepto.

En el segundo modo de considerar al reo cumpliendo una sanción, el significado sería el siguiente: el reo no cumple la verdadera pena que se le impuso en la sentencia, sino una conmutación de ésta en otra más ligera, en atención a un decreto de indulto o amnistía.

Ahora la verdadera cuestión está en ver qué significado tiene la penitencia que cumple el penitente. Si tiene el de conmutación de pena debido a un acto de indulgencia, hemos de dar por excluído que se salve el carácter judicial en este acto, ya que está fuera de la competencia específicamente judicial al conmutar la pena ya infigida, por otra más leve. Para esto se requiere un poder diferente al judicial, como acontece en el indulto o amnistía. El juez cumple con su misión una vez impuesta la pena, y aquí termina su actividad.

El sentido que tiene la postura del pecador ante el sacramento de la penitencia es el siguiente: El pecador reconoce su delito. Sobre él cae ya una pena decretada por Dios y otra decretada por el legislador eclesiástico. Se presenta ante la Iglesia y ante Dios dispuesto a cumplir la pena que merece su pecado. Estos, movidos a compasión, levantan la pena merecida.

La Iglesia le conmuta la antigua penitencia pública y la expulsión externa de la comunidad. Dios, mediante el sacerdote, le impone unas oraciones, conmutando así la pena que tenía merecida.

Estamos, por consiguiente, ante un caso de perdón parcial, pero ante un perdón. Hablando en términos jurídicos modernos, no pertenecen estos actos al poder judicial, sino al administrativo.

INDICES

I

INDICE ANALITICO DE LOS ESTUDIOS

1) Algunas cuestiones sobre la fe teologal

2) Otros estudios

II

INDICE DE PERSONAS CITADAS

(Los números indican las páginas del volumen)

III

INDICE GENERAL DEL VOLUMEN






INFORMATION
ICI
CONSERVATION INC